This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

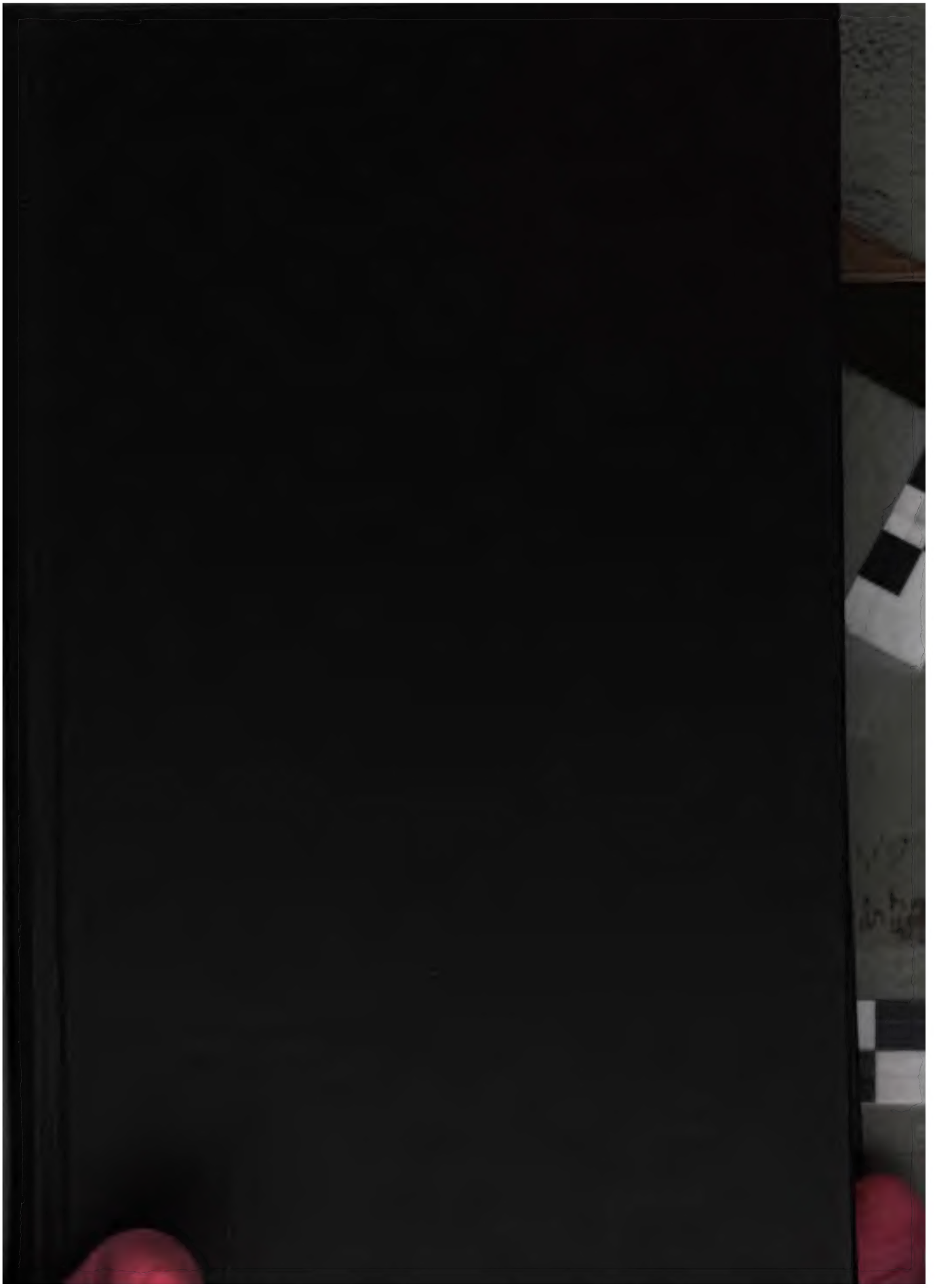
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

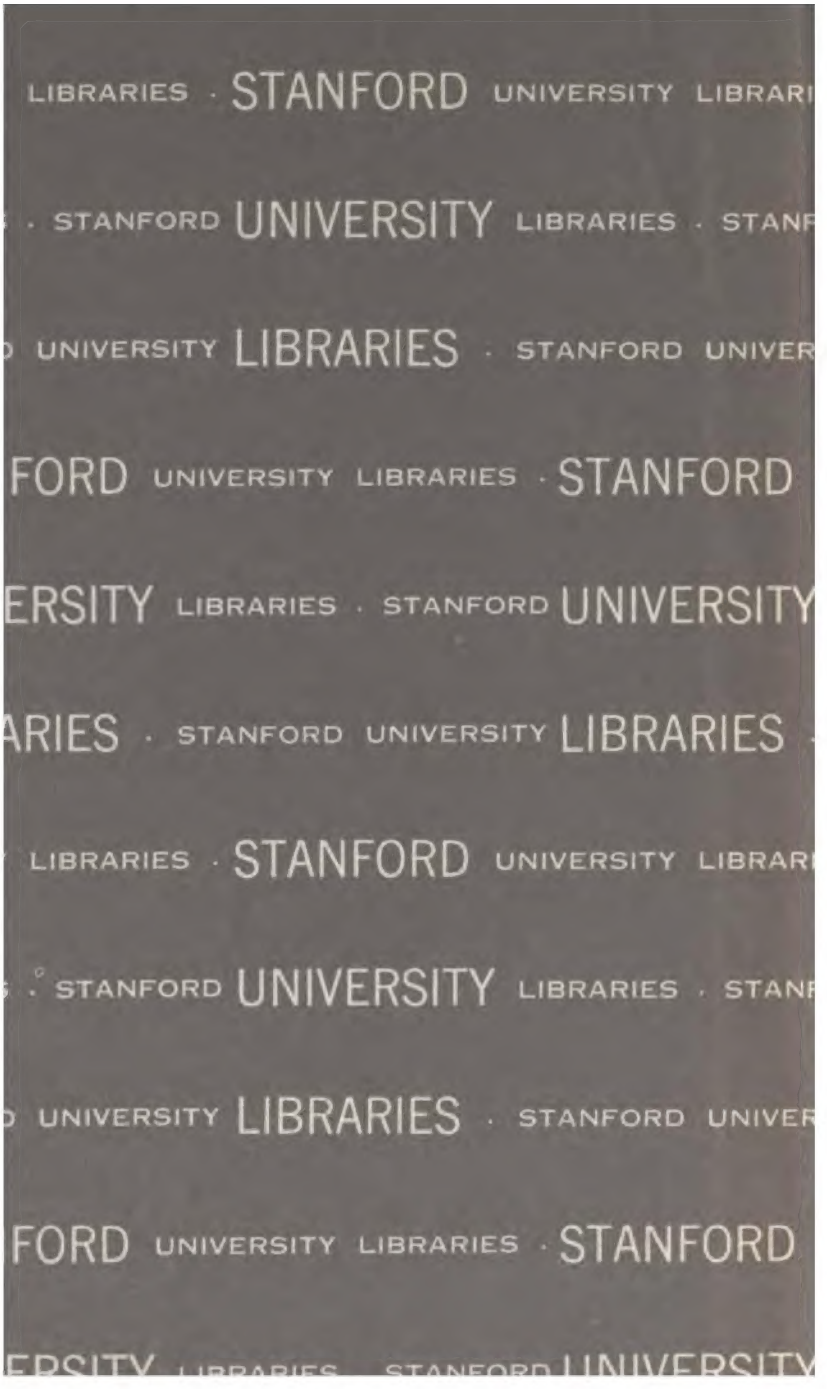
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`




LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARI
· STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVER
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD
ERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY
ARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARI
· STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVER
FORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD

NFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIV
VERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIB
ARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STA
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES ·
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD
UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY
NFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIV
VERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIB
ARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STA
LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES ·
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-ET-UNIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

81 bis, RUE LAFAYETTE

1890

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES (SUITE [1])

14. *La nature et surtout la symbolique de la nature ; la nature inorganique.*

54. La terre, ארץ, תבל, s'étend au-dessus des eaux (les couvre? CXXXVI, 6), elle est plus élevée que les mers et les fleuves (XXIV, 2). Elle est installée solidement par Dieu כוננת et ne chancelle pas; elle est établie sur sa base, sur ses fondements, sur des colonnes qui la soutiennent : יסד ארץ על מכוניה, מוסדי ארץ, מוסדות תבל, עמודיה, מתות (XI, 3; XVIII, 16; LXXV, 4; LXXVIII, 69; LXXXII, 5; LXXXIX, 12; XCIII, 1; XCVI, 10; CII, 26; CIV, 5; CXIX, 90). Cependant, lorsque Dieu le veut, la terre oscille, tremble, mugit, fuit dans l'épouvante : תגעש, תרעש, תרפד, תחיל, תמוט, תמוג, תנוט, תמור, יראה, רגזה, פצמתה, נפרתך (XI, 3; XVIII, 8, 16; XLVI, 3-7; LX, 4 [2]; LXVIII, 9; LXXV, 4; LXXVI, 9; LXXVII, 17-19; LXXXII, 5; XCVI, 9; XCVII, 4; XCIX, 1; CIV, 7, 32). Ces images sont quelquefois purement descriptives et rappellent l'ébranlement de la nature au moment des orages, quand le tonnerre gronde et que tous les éléments semblent soulevés (Ps. LXXVII, XCVII, CIV) ; d'autres fois, la terre représente les hommes, qui tremblent devant Dieu quand il vient les juger (LXXV, LXXVI, XCVI, XCVII). Dans certains cas, le psalmiste semble faire allusion à la scène de Sinaï, aux commo-

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161.

[2] Ce verset paraît vouloir dire uniquement que les Juifs sont malheureux.

tions de la nature qui ont accompagné la promulgation de la Loi et la marche triomphante des Hébreux à la conquête de la Terre-Sainte (XVIII, XXIX, LXVIII, LXXVII, XCVII; cf. n° 95). Quelquefois il semble peindre d'avance les tableaux messianiques, le déchaînement de la nature contre les Nations rebelles et l'appareil imposant au milieu duquel s'accomplira le Jugement final (XI, XVIII, XLVI[1], LXXV, LXXVI, XCVII, XCIX). La plupart des passages que nous avons cités paraissent condenser un grand nombre d'idées et de sentiments divers, ils sont d'un tissu fort compliqué.

55. Nous ne nous occuperons pas de ce que disent les Psaumes sur le ciel et les cieux des cieux (CXLVIII, 4), טחקים ,טמים, le soleil, la lune, les étoiles, les nuages ערפל ,עבים ,ענן, les saisons, le froid et la chaleur, la pluie, la neige, le tonnerre, les éclairs (cf. XXIX, CXLVII, 16-17; CXLVIII, 8).

56. La terre est grande, vaste, ses limites sont éloignées אפסי קָצְוֹת ,קצוי ארץ ,ארץ; là sont probablement les portes du monde פתחי עולם (XXIV, 7, 9).

La surface de la terre est remarquable par deux accidents de terrain de sens opposé : les montagnes et les abîmes תהום, תהומות. Les abîmes de la terre sont quelquefois les abîmes recouverts par la mer, mais nous croyons que dans certains cas ils représentent aussi des abîmes cachés sous la terre, des espaces souterrains vastes et profonds : תהומות הארץ, LXXI, 20; תחתיות הארץ, LXIII, 10; CXXXIX, 15; שאול התחתיה, LXXXVI, 13; cf. מחקרי ארץ, XCV, 4. Le *tehom* qui échange ses appels avec le *tehom*, XLII, 8, paraît être le profond ravin à travers lequel se précipite le torrent, à moins que ce ne soit le *tehom* supérieur et le *tehom* inférieur où sont en réserve les eaux du ciel et de la terre. Le désert semble être comparé au *tehom* pour sa vaste solitude (à ce qu'il semble, LXXVIII, 15, et CVI, 9).

57. Les montagnes n'existaient pas d'abord, elles sont nées probablement au moment où Dieu a formé les mers (XC, 2; CIV, 8). Elles reposent sur des fondements, leur profil se dessine au loin sur le ciel (XVIII, 8; XCV, 4). Elles sont les montagnes de Dieu (ou les montagnes puissantes, éternelles, XXXVI, 7), les הררי אלף (L, 10), les הררי טרף (LXXVI, 5); le Basan est la montagne de Dieu, la montagne où il réside (LXVIII, 16, 23; cf. le verset tronqué et obscur LXXXVII, 1, et le vers. XXX, 8). Les forêts qui couvrent les montagnes sont aussi les forêts de Dieu (CIV, 16, עצי ה'). Les montagnes et les forêts יער ,עצים, sont peuplées de bêtes nombreuses, les oiseaux y

[1] Traduire (vers. 3) : *Quand même* la terre serait transformée... L'allusion messianique n'est pas certaine.

cherchent un refuge (voir L, 10-11 ; XI, 1 ; etc.). La puissance de Dieu se manifeste par son action sur les montagnes : il les fait trembler sur leur base (XLVI, 3-4), bondir comme des béliers, fondre comme la cire (XCVII, 5), flamber et s'évanouir en fumée (voir nos 80 et 93). On sait que ces images sont des souvenirs de la proclamation du décalogue sur le Sinaï. Le rôle que le Sinaï et la montagne sainte de Sion occupent dans l'histoire a donné aux montagnes une place importante dans l'imagination et le cœur des poètes hébreux. La montagne de Sion est la montagne aimée de Dieu (LXXVIII, 68 ; CXXXII, 13 ; cf. LXVIII, 17 [1]), elle est sans cesse mentionnée et rappelée dans les Psaumes. Le rocher de la montagne est le refuge du Pauvre persécuté, la justice de Dieu est élevée comme les montagnes (XXXVI, 7), Dieu protège le Pauvre comme les montagnes protègent Jérusalem (CXXV, 2), les montagnes et les collines גבעות apporteront la paix au peuple (LXXII, 3), et lorsque le Pauvre est trop malheureux, il porte les regards vers la montagne, pour voir arriver le messager de salut (CXXI, 1).

58. Le désert מדבר est une terre altérée, fatiguée et sans eau, ארץ ציה ועיף (LXIII, 2 ; cf. vers. 1, et CVII, 33-35), il est l'image de ce monde terrestre, triste et misérable (n° 32) ; sa solitude est effrayante comme celle du *tehom* (n° 56), le voyageur qui le traverse erre et s'égare תעו במדבר בישימון (CVII, 4) ; les Méchants finalement camperont dans le צחיחה, désert ravagé par les feux du soleil (LXVIII, 7). On verra plus loin quelle est, dans les souvenirs historiques des Psalmistes, la place occupée par le désert où vécurent les Hébreux après la sortie d'Égypte. Les psalmistes n'ont pas oublié que, sur le passage des Hébreux, l'eau a coulé en abondance et le désert s'est changé en oasis (par exemple, LXXVIII, 16 ; CV, 41 ; CVII, 33-35 ; voir n° 95). Ils sont aussi attirés par le charme des petites oasis de la Palestine ; c'est là que le Pauvre, quand il est trop malheureux ou trop frappé de la méchanceté humaine, voudrait se réfugier et vivre en solitaire (LV, 7-8).

59. Les eaux, à l'époque du chaos, ont couvert la terre et dépassaient les montagnes (CIV, 6-9) ; la terre est fondée sur les eaux et les fleuves (XXIV, 2), elle s'étend au-dessus des eaux (CXXXVI, 6), et quand elle s'entr'ouvre, on voit apparaître les torrents (XVIII, 16, si toutefois notre interprétation est exacte).

Dieu a réuni ensuite comme dans une outre les eaux de la mer (XXXIII, 7), mais il y a aussi les eaux qui sont au-dessus du ciel, le *mabbul* sur lequel Dieu est assis (CXLVIII, 4 ; XVIII, 12). La mer

[1] Si toutefois cette interprétation du verset est exacte.

est grande, vaste, elle s'étend à perte de vue jusqu'aux extrémités de la terre (CIV, 25 ; LXV, 6 ; CXXXIX, 9, אחרית ים) ; elle est profonde et cachée des abîmes (מצולות, LXVIII, 23 ; מעמקי מים, מצולה. LXIX, 15, 16 ; תהומות, XXXIII, 7 ; LXXVII, 17 ; CVII, 24 ; CXXXV, 6 ; CXLVIII, 7) ; les montagnes ont leurs racines dans le cœur de la mer (XLVI, 3). La justice de Dieu est profonde comme le grand *tehom* (XXXVI, 7).

Il serait superflu de donner des détails sur ce que disent les Psaumes de l'agitation de la mer, du mugissement de ses flots, de la puissance de ses vagues. Une courte, mais saisissante description de tempête se trouve CVII, 25-30.

Un monde d'êtres vivants רמש grouille dans la mer (LXIX, 35 ; CIV, 25 ; CXLVIII, 10), sans compter les grandes bêtes marines, les *tanninim*, le *léviatan* (n° 69). Les poissons parcourent les routes de la mer (VIII, 9), et à sa surface les vaisseaux la sillonnent (CIV, 26 ; CVII, 23).

60. On verra plus loin (n° 68) quelle est la symbolique de la mer et de ses abîmes. Autant la mer, avec ses vagues immenses et violentes, avec ses profondeurs mystérieuses, inspire de répulsion et de terreur aux psalmistes, autant les eaux tranquilles, les cours d'eau paisibles, les rivières, les lacs, éveillent en eux des idées riantes de paix et de bonheur.

Le Pauvre est un arbre planté près du ruisseau qui coule (I, 3), Dieu le conduit en des demeures verdoyantes, près des eaux paisibles (XXIII, 2), l'abreuve au fleuve de ses bienfaits (XXXVI, 9), les bêtes soupirent après l'eau des rivières (XLII, 2), la vigne, qui symbolise le peuple juif, envoie ses rejetons jusqu'au fleuve (LXXX, 12), les rivières courent entre les montagnes, abreuvent les bêtes des champs, calment la soif de l'onagre (CIV, 10-11), les beaux cours d'eau sont la joie de la ville sainte (XLVI, 5).

Quand les rivières se transforment en torrents, quand leurs eaux sont rapides et dévastatrices, elles deviennent שטף et שבלת, et elles sont alors l'image du Méchant (XVIII, 5 ; CXXIV, 4). Le bruit de leurs flots atteste la puissance de Dieu (XCIII, 4).

Les sources qui alimentent la rivière sont un bienfait de Dieu (CIV, 10) ; en Dieu ou près de Dieu est la source de vie, Dieu est la source d'Israël (?), toutes les forces vives du Pauvre ont leur source en Dieu (XXXVI, 10 ; LXVIII, 27 ; LXXXVII, 7).

La pluie avec toutes ses variétés produit une impression bienfaisante sur le psalmiste. « Il (le Roi) descendra comme la pluie sur la prairie, comme une ondée qui arrose la terre. » (LXXII, 6 ; cf. LXVIII, 10.)

L'eau sert à purifier et elle devient le symbole de la pureté

morale. « Je lave mes mains, elles deviennent pures » (XXVI, 6 ; LXXIII, 13) ; Dieu lave les fautes du pécheur (LI, 4).

Mais l'eau est aussi chose vile, de peu de valeur, qu'on répand sans y regarder. Le Pauvre est répandu comme l'eau, son sang a été versé comme l'eau (XXII, 15 ; LXXIX, 3) ; le Méchant sera dédaigné comme l'eau (LVIII, 8 [1]), il boira comme l'eau la malédiction (CIX, 18 [2]).

61. Le feu se présente presque toujours, dans les Psaumes, sous son aspect malfaisant, comme un élément destructeur. Il est l'image de la colère de Dieu (XVIII, 9), il brûle et dévore les ennemis de Dieu (XXI, 10 ; LXXIX, 5 ; LXXXIII, 15) ; des pluies de feu, de soufre, de charbons ardents tomberont sur eux (XI, 6 ; XVIII, 13, 14 ; CXX, 4 ; CXL, 11). Le Pauvre aussi est brûlé comme par le feu (CII, 4), il passe par l'épreuve du feu (LXVI, 12), les chaleurs de l'été le consument (XXXII, 4).

La fumée est le signe du feu, elle indique et trahit la colère de Dieu עשן, עשׁת (XVIII, 9 ; LXXX, 5). Elle est aussi l'image de ce qui est éphémère et passager (par exemple, XXXVII, 20 ; CII, 4 [3]).

62. Le vent est, comme le feu, terrible et rapide. La tempête, l'orage, sont les signes et les instruments de la colère de Dieu רוח, רוח קדים, רוח סערה, סער, סופה, סוּפה (voir, par exemple, XVIII, 43 ; XLVIII, 8 ; LV, 9 ; LXXXIII, 14-16 ; CVII, 29). Le Méchant s'en va comme un tourbillon, le vent l'emporte comme la paille (LXXXIII, 14). Le vent est aussi un petit souffle, un rien, הבל, image de la faiblesse et de la vanité des choses de ce monde (p. ex., XXXIX, 6). Enfin, il est l'esprit, il est l'âme. Dieu soutient le Pauvre par un souffle de bonté (LI, 14).

63. La lumière est le symbole de la vie, les ténèbres sont le symbole de la mort ; la lumière représente le bonheur, la vie heureuse et tranquille ; les ténèbres sont l'opposé. Quand le Pauvre demande à Dieu la vie et le bonheur, il dit, par métaphore, qu'il souhaite de voir la lumière et d'être délivré des ténèbres ; la vie et la lumière de la vie sont tout un (LVI, 14). « Eclaire mon œil, que je ne m'endorme pas du sommeil de la mort (XIII, 4) ; fais briller ma lumière et que les ténèbres où je vis soient illuminées (XVIII, 29) » ; Dieu a semé la lumière pour les *çaddikim* (XCVII, 11) ; dans les ténèbres, une lumière s'allume pour les *iesarim* (CXII, 4 ; cf. Isaïe, IX, 1) ; Dieu est la source de vie, dans sa lumière nous voyons la

[1] Ne faudrait-il pas lire יִנָּבְּרוּ, ils s'écouleront ?

[2] Sur tous ces points voir les mots : אגם, אפיקי מים, גלים, זרזיף, ים, מבּוע, מטר, מים, מעין, מקור, נהר, נחל, פלגי מים, רביבים, תהום.

[3] Voir aussi, dans la concordance, le mot תנור, four.

lumière (XXXVI, 10) ; pour l'Oint du Seigneur, Dieu a préparé une lumière (CXXXII, 17). Le malheureux et l'opprimé ont perdu la vue et sont comme des aveugles (n° 20). Le Pauvre, quand il est malheureux, se trouve dans les ténèbres, dans la vallée de l'ombre גיא צלמות (CXLIII, 3; LXXXVIII, 7; XXIII, 4; XLIV, 20; CVII, 10, 14), dans les מחשכי ארץ (LXXIV, 20). La route du Méchant, à son tour, est ténèbres (XXXV, 6), parce qu'il sera finalement malheureux, et aussi parce que, dans son aveuglement, il refuse de comprendre les œuvres de Dieu (LXXXII, 5). L'ombre צל protège contre les ardeurs du soleil, elle est l'asile du Pauvre; elle est aussi image de de ce qui passe et disparaît.

64. L'impression pénible que l'obscurité produit sur le Pauvre se montre dans l'anxiété qu'il éprouve à l'approche de la nuit, dans l'agitation avec laquelle il se retourne sur son lit, et dans la joie qu'il éprouve quand reparaît la lumière du jour. La nuit est pour lui remplie d'épouvante (XCI, 5), c'est la nuit que la meute des chiens aboie contre lui (LIX, 7, 15), c'est dans l'obscurité que ses ennemis lancent sur lui leurs traits (XI, 2), que la peste (c'est-à-dire le Méchant) se promène pour chercher sa proie (XCI, 6 ; cf. vers. 5, חץ, qui prouve qu'il est ici question du Méchant). La nuit, le Pauvre est malheureux, sa force l'abandonne (LXXVII, 3), il gémit (LXXXVIII, 2), ses reins le tourmentent (XVI, 7). Étendu sur son lit, il pleure, il arrose et submerge sa couche de ses larmes (IV, 5 ; VI, 7 ; XLII, 4 ; LXXVII, 3, 7 ; LXXXVIII, 2) ; son lit est un lit de douleurs (XLI, 4) ; même la nuit, le Pauvre veille, il se lève pour implorer Dieu ou peut-être simplement pour rendre à Dieu ses devoirs (I, 2; XLII, 9; LV, 18; LVII, 9; LXXVII, 7; XCII, 3; CVIII, 3; CXIX, 55, 62, 148; CXXXIV, 1), et David se refuse le sommeil jusqu'à ce qu'il ait accompli son vœu (CXXXII, 4-5). En revanche, le matin apporte l'espérance (V, 4), le secours de Dieu et ses faveurs (XLVI, 6; XC, 14; CXLIII, 8); le soir, le Pauvre se couche dans les larmes, et le matin, il est dans la joie (XXX, 6). Le Méchant, sur sa couche, médite ses mauvais coups (XXXVI, 5).

65. Il y a des endroits où il règne une demi-obscurité, les lieux bas [1], profonds, encaissés, étroits, la prison, la fosse, l'abîme. Le Pauvre y souffre, parce que la lumière y manque, et surtout parce qu'il y est privé d'air et de liberté (voir les mots : צר, צרה, מֵצַר, מעמקים, מצור, מצוקה). Le Pauvre est dans un endroit resserré (IV, 2; XXXI, 10; son ennemi est צר, III, 2, etc. ; צרה, XX, 2 ; מֵצַר, CXVIII, 5 ; מִצָּרִים, CXVI, 3), dans la vallée des pleurs (LXXXIV, 7), le vallon de l'ombre גיא צלמות (XXIII, 4), les défilés glissants

[1] Cf. les mots שַׁחוּתִי, שַׁפְלֵנוּ.

(XXXV, 6), dans les profondeurs de la terre, les abîmes de la terre בור תחתיות, תהתיות ארץ, מצולות הארץ (LXIII, 10; LXXI, 20; LXXXVIII, 7; CXXX, 1), dans l'abîme אבדון (LXXXVIII, 12), dans les abîmes fictifs comme le שאול, le באר שחת et peut-être le דומה (XVII, 6, etc.; LV, 24; XCIV, 17), sans parler du קבר; enfin, dans les profondeurs artificielles, la fosse, le fossé, le puits, la citerne, où il est emprisonné comme un captif, où il est tombé comme tombe au piège la bête traquée par le chasseur (באר, בור, שחת, שחיתות et שיחית, שחתה, CVII, 20).

66. Inversement, la plaine, la vallée large et qui s'étend au loin, comme aussi les hauteurs, les montagnes, les collines (n° 57), rappellent des idées de paix, de sécurité et de bonheur. Le Pauvre délivré s'écrie que son pied est dans la plaine מישור (XXVI, 12), dans la terre de la plaine ארץ מישור (CXLIII, 10), dans une route aplanie et sans accidents ארח מישור (XXVII, 11), dans les vastes espaces, où l'on circule sans difficulté, où il est libre et sans entraves : מרחב, XVIII, 20, 37; XXXI, 9; CXVIII, 5; CXIX, 45; בצר הרחבת לי, IV, 2.

67. De la fosse à la tombe, il n'y a pas loin, le comble de l'obscurité est l'obscurité de la mort et il n'y a pas de prison plus sûre que le tombeau. Déjà quelques-unes des expressions du numéro précédent désignent la tombe et la mort. Effectivement, le Pauvre est mort au figuré; il est *comme* ceux qui descendent dans la fosse (XXVIII, 1; CXLIII, 7), *comme* ceux qui sont morts pour toujours (CXLIII, 3), *comme* des morts délivrés de tout souci, qui dorment dans la tombe, dans la fosse profonde (LXXXVIII, 5-7); il est oublié *comme* mort, *presque* étendu dans le דומה (XCIV, 17), *sur le bord du* שאול (LXXXVIII, 4), *sur le point* de mourir (XIII, 4), *aux portes* de la mort (IX, 14). D'autres fois, il est positivement dans le *scheol* (XXX, 4), la demeure des ombres, la tombe, le *scheol* inférieur (LXXXVI, 13), la fosse profonde (LXXXVIII, 7, 11). Mais que l'on se rassure, le Pauvre n'est pas perdu, il est mort par image, une image le ressuscitera. Il ne veut pas mourir, mais vivre et raconter les œuvres de Dieu (CXVIII, 17), la mort du *hasid* est chose grave aux yeux de Dieu (CXVI, 15); comme Job, le Pauvre subit les épreuves les plus difficiles, mais jusqu'à la mort exclusivement (CXVIII, 18); Dieu le protège contre la mort, le délivre de la mort, le ramène des portes de la mort et des profondeurs du *scheol*, le fait remonter de la fosse, le ranime, le fait revivre, lui rend la lumière[1] (IX, 14; XIII, 4; XVI, 10; XXX, 4; XXXIII, 19;

[1] La croyance à la résurrection ne viendrait-elle pas en partie de ces images et expressions figurées : תשוב תחיינו, חייניו העלית משאל נפשי, יעלני מבור שאון, הגאל משחת חייכי.

XL, 3; LVI, 14; LXXI, 20; LXXXVI, 13; LXXXIX, 49; CIII, 4; CXVI, 8-9, 15; CXIX, 40, 107, 149, 159). Au contraire, les Méchants, qui paraissent venir du *scheol*, y retourneront; comme Datan et Abiram, ils descendront vivants dans le *scheol* (IX, 18; LV, 16). On voit, par tout ce qui précède, que la mort et la fosse sont, dans la plupart des cas, le symbole de la souffrance du Pauvre. Dans d'autres cas, la mort signifie une mort prématurée, qui arrive avant l'âge; c'est contre cette mort que le *hasid* espère que Dieu le protégera, et même contre la mort par faim et inanition (XXXIII, 19). Le Pauvre ne mourra pas dans la moitié de ses jours (CII, 25), il atteindra la vieillesse et comptera de longues années (LXXI, 18; XCI, 16; XCII, 15; CII, 25), tandis que la vie du Méchant sera courte et qu'il n'atteindra pas la moitié de ses jours (LV, 24; CIX, 8). Dans le Ps. CXIX, enfin, les mots חַיֵּנִי et אחיה (verset 145) ne sont plus qu'une métaphore très affaiblie, comme celle du mot français *animer*, et par laquelle l'auteur veut dire que la Loi soutient le Pauvre et qu'elle est son principe de vie.

68. La fosse la plus effrayante, c'est le fond de l'eau, l'abîme de la mer. Les eaux sont un élément dangereux, elles inondent, emportent, submergent, engloutissent; les torrents qui débordent sont des fléaux; la mer, enfin, pour la puissance, la violence, l'agitation et le bruit de ses flots, par ses orages et ses tempêtes, sa profondeur sans fin, les ténèbres qui y règnent ou sont censées y régner[1], les mystères cachés dans ses flancs, est pour l'homme un sujet de frayeur et d'épouvante. C'est une scène toute trouvée pour les souffrances du Pauvre. Le Méchant dévastateur est comme un torrent, les flots des Méchants sont comme les flots de la mer. Les eaux m'ont atteint, s'écrie le Pauvre, j'ai plongé dans la vase du fond יון מצולה (cf. טיט היון XL, 3), dans la profondeur des eaux מעמקי מים; le tourbillon שבלת m'a submergé, la מצולה allait m'engloutir (LXIX, 2, 3, 15, 16); mes ennemis m'enveloppent comme les flots (LXXXVIII, 18), les torrents des Méchants m'ont épouvanté נחלי בליעל (XVIII, 5), les eaux m'ont emporté, un torrent a passé sur nous, les eaux bouillonnantes (נחלה, המים הזידונים, CXXIV, 4, 5); nous avons été éprouvés par le feu et l'eau (LXVI, 12), toutes les vagues et tous les flots de Dieu ont passé sur nous (משבריך וגליך, XLII, 8). Les Nations ennemies mugissent et bouillonnent comme la mer et ses flots (LXV, 8; cf. XL, 3, et LXXIV, 23, qui s'appliquent peut-être aux Méchants, בור שאון, שאון ימים, שאון קמיך). Mais Dieu finira par venir au secours du Pauvre, le tirera des eaux profondes (XVIII, 17; cf. vers. 18, אויבי), des

[1] Cf. XVIII, 12.

ablmes de la mer (LXIX, 15), le sauvera des grandes eaux, des fils de l'étranger (CXLIV, 7), apaisera les flots des Nations qui le poursuivent (LXXXIX, 10-11), et le débordement des eaux ne l'atteindra pas (שטף מים רבים, XXXII, 6).

15. *Les animaux, symbolique des animaux.*

69. Les bêtes féroces, sauvages et dangereuses, représentent ordinairement le Méchant, quelquefois les Nations. Et d'abord le lion et ses analogues, ארי, אריה, שחל, כפיר, לביא, qui sont tous la représentation du Méchant. Le lion déchire le Pauvre et en fait sa proie (VII, 3; XVII, 12; XXII, 14, etc.), il attend sa victime dans une embuscade, la guette dans l'obscurité (X, 9; XVII, 12); le Pauvre est entouré de lionceaux dont la dent est acérée comme la lance et la flèche, la langue aiguë comme une épée (LVII, 5). Le Ps. XXXIV, 11, dit : « Les lionceaux ont faim, tandis que ceux qui cherchent Dieu ne manqueront de rien »; cette opposition n'aurait pas de sens si on y prenait les lionceaux au propre; elle est des plus claires si on prend les lionceaux pour les Méchants. Le Méchant est aussi représenté par les bêtes dont la corne est cruelle, les taureaux פרים, les taureaux du Basan qui enveloppent le Pauvre (XXII, 13), le renne dont la corne est si dangereuse (XXII, 22), les chiens dont la meute aboie (XXII, 17, 21; LIX, 7, 15). Les Nations sont comparées, à leur tour, au sanglier des forêts, aux bêtes des champs, חזיר מיער, זיז שדי (LXXX, 14 [1]), aux bêtes en général חית (LXXIV, 19 [2]), à la bête des joncs [3], aux taureaux, aux jeunes génisses, אבירים, עגלי עמים (LXVIII, 31); ailleurs, leur troupe malfaisante est comparée à un essaim d'abeilles qui enveloppent le Pauvre et le piquent de leurs dards (CXVIII, 12). Le Méchant affile sa langue comme le serpent נחש (CXL, 4), il est venimeux comme la vipère עכשוב, comme le serpent et le pithon פתן, qui se précipitent sur leur proie et n'écoutent plus les formules de l'enchanteur qui veut les contenir (LVIII, 5-6). Enfin, les Méchants et les Nations sont comme ces grandes bêtes à moitié fabuleuses appelées תנין, תנים, תנינים, לויתן. Dans les Psaumes, les noms de ces bêtes ne sont pas très faciles à identifier : au Ps. XCI, 13, le *tannin* semble être symétrique à פתן et représenterait un dragon à queue de serpent ou simplement un serpent; ou bien

[1] M. Jos. Halévy (*Revue*, XIX, 8) croit que le sanglier de la forêt désigne les Chaldéens (Assyriens et Babyloniens).

[2] Il manque probablement un mot après חית, peut-être le mot שדה.

[3] D'après M. Halévy, *l. c.*, la bête des joncs serait le sanglier chaldéen.

il serait à peu près synonyme de כפיר, lionceau; les *tanninim* et le *léviatan* vivent dans la mer (LXXIV, 13; CIV, 26), et le passage de LXXIV, 13-14, qui semble contenir un souvenir de la sortie d'Égypte (n° 94), autorise à penser que les *tanninim* sont les hippopotames, le *léviatan* les crocodiles, et que ces deux mots, en cet endroit, désignent les Egyptiens; les *tehomot* où vivent les *tanninim* (dans Ps. CXLVIII, 7) sont donc probablement des abîmes marins et non terrestres; au contraire, les *tannim* de XLIV, 20, semblent être des bêtes de terre ferme. Le רהב de LXXXIX, 11, paraît désigner également une espèce de monstre qui symbolise l'Égypte, peut-être aussi le crocodile [1]. Tous ces animaux sont les ennemis du Pauvre, mais ils finiront par être vaincus, et, un peu comme dans l'histoire du Paradis, le Pauvre les foulera aux pieds et les écrasera (XCI, 13).

70. Le Pauvre, à son tour, trouve son symbole parmi les bêtes. D'une manière générale même, il semble qu'il se compare aux pauvres bêtes, créatures innocentes, soumises, bornées, sans ambition intellectuelle ni agitation de cœur, בהמות הייתי עמך (LXXIII, 22). L'homme est comme les bêtes, comme un troupeau qui va au *scheol* et dont la mort est le berger (XLIX, 13, 15, 21). Le peuple des Pauvres est le troupeau des bêtes dociles et inconscientes חיתך, חית עניך (LXVIII, 11; LXXIV, 19); le Pauvre est une brebis égarée et que le pasteur cherchera pour la ramener תה אבד (CXIX, 176); les Pauvres (ou peut-être le peuple juif) sont un troupeau conduit à l'abattoir, un troupeau qu'on dévore, צאן מאכל, צאן טבחה (XLIV, 12, 23). Mais ce troupeau a pour chef et pour berger Dieu lui-même, c'est le troupeau que Dieu conduit au pâturage et dont il est le pasteur, צאן מרעיתו, עם מרעיתו, צאן ידו עדר (LXXIV, 1; LXXVII, 21; LXXVIII, 52; LXXIX, 13; XCV, 7; C, 3; — רעה, XXIII, 1; LXXX, 2), et le roi David, à l'image de Dieu, en souvenir aussi de ses années de jeunesse, est le pasteur de son peuple (LXXVIII, 70-71).

Le Pauvre soupire après Dieu comme la gazelle après l'eau; il souhaite d'avoir le pied rapide du cerf pour atteindre son ennemi (אל, אילה; XLII, 2; XVIII, 34).

71. Une des images les plus gracieuses des Psaumes est celle qui représente le Pauvre comme un oiseau, créature élégante, douce, faible, et dont la seule arme est la fuite devant l'ennemi. Le Pauvre est seul comme un oiseau solitaire sur le toit צפור בודד על גג (CII, 8); comme l'oiseau, il est entouré des filets de l'oi-

[1] Voir Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Rahab*; cf. plus loin notre n° 151.

seleur, de rets où il doit se prendre ; à l'heure de la délivrance, le filet casse et l'oiseau s'échappe (XCI, 3 ; CXXIV, 7 ; CXLI, 9). Quand le Pauvre est trop malheureux, on lui dit : « Oiseau, envole-toi vers la montagne » (XI, 1), ou bien il s'écrie : « Qui me donnera des ailes comme la colombe, que je m'enfuie dans le désert » (LV, 7) ; le peuple juif est une colombe, la tourterelle de Dieu, יונה תורך (LXVIII, 14 ; LXXIV, 19) ; l'hirondelle trouve un nid où elle abrite ses petits, le Pauvre s'abrite derrière l'autel de Dieu (LXXXIV, 4) ; Dieu protège son peuple en le plaçant, comme l'oiseau ses petits, sous sa plume et sous son aile (XVII, 8 ; XXXVI, 8, etc., XCI, 4).

Parmi les oiseaux, les Psaumes nomment aussi la cigogne חסידה, qui a son nid dans les cyprès (CIV, 17), et le corbeau ערב, qui paraît être considéré comme un des êtres les plus humbles et les plus affamés de la création (CXLVII, 9 ; cf. Job, XXXVIII, 41). L'aigle נשר n'est mentionné qu'une seule fois et semble être, dans ce passage, le phénix fabuleux qui renaît de ses cendres (CIII, 5). Le כרוב est, sans doute, un griffon, un être ailé monté par Dieu (XVIII, 11 [1]). Le vent a des ailes, et l'aurore également (XVIII, 11 ; CIV, 3 ; CXXXIX, 9).

72. Dans sa détresse, le Pauvre se compare aux bêtes les plus infimes et les plus misérables de la création, au pélican du désert, au hibou des ruines קאת מדבר, כוס חרבות (CII, 7), et même au ver תולעת, et, d'une manière générale, aux reptiles qui rampent dans la poussière : « Je suis un ver et non un homme (XXII, 7) ; notre corps est étendu sur la terre et notre ventre est couché dans la poussière » (XLIV, 26 [2]).

73. Outre les bêtes déjà nommées plus haut, les Psaumes mentionnent le taureau et le bœuf, שור, פר (LXIX, 32), les moutons, le bélier, le bétail, les boucs, מחים, אילים, בקר, עתודים (LXVI, 15 ; L, 9, 10, 13) ; les bœufs, אלפים, אלופינו (VIII, 8 ; CXLIV, 14) ; les כרים (XXXVII, 20) ; la génisse עגל et le ראם qui sautent (XXIX, 6 ; XXII, 22 ; cf. les béliers et les jeunes brebis qui sautent, CXIV, 4, 6). Les jeunes nations vigoureuses et légères sont les עגלי עמים (LXVIII, 31). Les troupeaux sont la fortune de l'homme pieux (CXLIV, 13-14).

Le cheval סוס et le mulet פרד sont impatients du frein, image de l'homme qui ne veut pas obéir aux commandements de Dieu (XXXII, 29) ; le cheval est la force des armées, mais une force trompeuse, Dieu seul est la vraie force (XX, 8 ; XXXIII, 17 ;

[1] Dieu monte également les nuages (CIV, 3).
[2] Cf. CXIX, 141, צעיר אנכי ונבזה, que nous aurions dû citer plus haut, n° 11.

CXLVII, 10 ; cf. LXXVI, 7). L'âne sauvage פראים est mentionné CIV, 11.

Le chacal dévore les cadavres des Méchants (LXIII, 11), les bêtes sauvages et les oiseaux de proie dévorent les cadavres des Justes massacrés (LXXIX, 2).

On a encore, dans les Psaumes, les chamois יעלים et les lièvres שפנים (CIV, 18), la sauterelle ארבה (CIX, 23 ; le Pauvre est secoué comme la sauterelle qu'on prend sur une toile et qu'on secoue), le mite qui ronge עש (XXXIX, 12), la limace שבלול, qui disparaît comme le Méchant (LVIII, 9). Voir encore נעיר, מקנה, ערוב, כנים, ילק, צפרדע, dans les récits des dix plaies d'Égypte (LXXVIII, 45-46 ; CV, 30-34).

74. Les auteurs des Psaumes s'intéressent à toutes les espèces animales. Ils mentionnent tour à tour les bêtes domestiques בהמה, les bêtes des champs בהמות שדי (VIII, 8), les bêtes sauvages qui courent la plaine, qui peuplent la forêt et la montagne, חיתו ארץ (LXXIX, 2), חיתו שדי (CIV, 11), חיתו יער (L, 10 ; CIV, 20), בהמות בהררי אלף (L, 10) ; les oiseaux צפרים dans leur nid ou dans les arbres du Liban (CIV, 17), les oiseaux ailés צפור כנף, עוף כנף (LXXVIII, 27 ; CXLVIII, 10), l'oiseau de proie qui plane dans le ciel, les oiseaux des airs, עוף השמים, צפור שמים (VIII, 9 ; LXXIX, 2 ; CIV, 12), les oiseaux des montagnes עוף הרים (L, 11) ; enfin les poissons des mers (VIII, 9 ; CIV, 25-26), et, en général, tous les petits êtres animés, insectes, reptiles, vers, רמש (CXLVIII, 10) et les êtres innombrables, grands et petits, qui pullulent dans la mer (LXIX, 35 ; CIV, 25).

75. Les psalmistes ont, en général, un grand sentiment de sympathie pour les bêtes, elles sont réellement, pour eux, les frères inférieurs de l'homme, des espèces de Pauvres d'un autre degré. Les bêtes sont les créatures de Dieu et sont à Dieu (L, 10) ; Dieu pourvoit à leur nourriture comme il pourvoit à celle de l'homme ; il fait croître l'herbe pour le bétail (CIV, 14), il ouvre sa main et rassasie avec bonté tous les êtres vivants (CXLV, 16), toutes les créatures tournent les yeux vers lui et lui demandent leur pâture (CIV, 21, 25-28 ; CXLV, 15) ; il est bon pour tous et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres (CXLV, 9) ; il aide, secourt et sauve à la fin l'homme et la bête (XXXVI, 7). Aussi les bêtes, comme les hommes, louent Dieu et glorifient son nom [1] (CXLV, 10 ; CXLVIII, 10-13). Partout éclate le sentiment de fraternité qui unit l'homme à tous les êtres de la création.

[1] Les plantes aussi ; cf. nos 80 et 94.

16. *La nature organique et la nature en général.*

76. Les végétaux, l'herbe, les fleurs, les feuillages verdoyants, sont la joie de l'agriculteur, ils évoquent des idées de bonheur, d'abondance, de prospérité (voir les mots דשא, חציר, ירק, צִיץ, יציץ, עֵלֶה, עשב, פרח, רענן). Les psalmistes savent jouir de la nature en pleine production et floraison (XXIII, 2), ils connaissent le spectacle de l'agriculteur qui coupe le blé et fait ses gerbes (CXXVI, 5-6; CXXIX, 7), ils voient la plantureuse campagne couverte de verdure et d'épis, les vallées revêtues de blé comme d'un manteau (בור, דגן, צמת, דשן; LXV, 10-14), les montagnes couvertes d'un tapis de verdure (CXLVII, 8; cf. CIV, 14). Le Pauvre veut être comme l'herbe de la terre (LXXII, 16; cf. CXXXII, 18), et le Méchant aussi, dans le bonheur passager dont il jouit, est comme un אזרח רענן (XXXVII, 35), il verdoie comme l'herbe (XCII, 8). Mais toutes ces plantes sont aussi ou bien plutôt encore l'image de ce qu'il y a d'éphémère dans le bonheur de l'homme en général, l'image de la fragilité des choses humaines. Le matin, l'homme brille comme une fleur; le soir, il est desséché et coupé (XC, 5-6; CIII, 15-16); le Pauvre, dans son malheur, est comme une herbe sèche (CII, 5, 12), le Méchant se fanera comme l'herbe (XXXVII, 2), comme la mousse des toits (CXXIX, 6); il sera aussi comme la paille et le son, קש, מֹץ, גלגל, que le vent emporte (I, 4; XXXV, 5; LXXXIII, 14 [1]).

77. Parmi les végétaux, il faut particulièrement mentionner les arbres, dont plusieurs, par la beauté et la fraîcheur de leur feuillage, l'abondance de leur fruit, la majesté de leur port, leur hauteur et leur puissance, représentent le bonheur qui attend le Pauvre quand Dieu le relèvera de son humilité. Le Pauvre sera comme un arbre planté au bord d'un ruisseau, qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se fane pas (I, 3); il fleurira comme le palmier תמר, il lèvera la tête comme le cèdre du Liban ארז (XCII, 13), il se tiendra dans la maison de Dieu comme l'olivier verdoyant זית רענן (LII, 10), il sera planté שתולים dans le parvis de Dieu (XCII, 14), ses fils seront comme des plants d'olivier rangés autour de sa table, comme des plants נטעים bien venus dès leur jeune âge (CXXVIII, 3; CXLIV, 12); même dans sa vieillesse, il sera gras et verdoyant (דשנים, רעננים, XCII, 15). Nous n'avons rien de spécial à dire sur les autres arbres nommés dans les Psaumes, le cyprès ברושים, le figuier, la myrrhe, l'aloès,

[1] Sur le ראש, voir le n° suivant; la לענה n'est pas mentionnée dans les Psaumes.

אהלות, מר, les רתמים (CIV, 17 ; XLV, 9 ; CXX, 4). En général, l'arbre et la forêt semblent être, pour le psalmiste, un spectacle agréable où il voit la puissance de Dieu et la fécondité de la nature : עץ פרי les arbres fruitiers (CXLVIII, 9), עצי ה' les forêts de Dieu (CIV, 16), עצי יער les arbres de la forêt (XCVI, 12), ארזי אל les cèdres de Dieu (LXXX, 11), la forêt et ses bêtes (L, 10 ; CIV) ; le poète a même gardé dans les yeux l'image des saules ערבים que ses ancêtres ont vus à travers les larmes sur les rives de Babylone (CXXXVII, 2). Un arbre mérite avant tous les autres d'être remarqué pour sa signification symbolique, c'est la vigne גפן. La vigne, c'est proprement le Pauvre, ou, dans un sens plus large, le peuple juif. On connaît la célèbre prophétie de la vigne dans Isaïe (chap. V) ; pour l'auteur du Ps. LXXX aussi, le peuple juif est une vigne, la vigne tirée d'Égypte et plantée par Dieu. Elle étend ses racines, remplit la terre, les montagnes sont couvertes de son ombre, ses branches couvrent les cèdres puissants, ses pousses vont jusqu'à la mer et ses plants jusqu'aux fleuves ; mais Dieu a fait une brèche au mur qui la protégeait, et maintenant tous les passants l'insultent et la foulent aux pieds. Ailleurs, la femme du Pauvre est comparée à une vigne féconde (CXXVIII, 3). La belle branche נזך (XLVIII, 3) qui représente le peuple juif ou la ville de Jérusalem pourrait être une branche de la vigne, quoique rien ne l'indique (cf. Isaïe, חטר, XI, 1 ; נצר, XIV, 19 ; LX, 21).

78. Les matières organiques nommées dans les Psaumes sont : le laitage ou la crème חמאות (LV, 22 ; les paroles hypocrites sont douces comme la crème) ; l'huile שמן, qui est onctueuse, bonne, fraîche רענן (?), grasse (XXIII, 5 ; LV, 22 ; XCII, 11 ; CXXXIII, 2) ; la graisse, חלב, דשן, qui rassasie (XXXVI, 9 ; LXIII, 6 ; LXXXI, 17 ; CXLVII, 14, חלב חטים). La graisse (ou l'huile) fait reluire la face de l'homme bien nourri (CIV, 15), les hommes repus sont דשני ארץ (XXII, 30), l'œil du Méchant heureux est saillant de graisse (LXXIII, 7), son cœur est gras de graisse (CXIX, 70, טפש כחלב לבם). Ajoutez le miel et la cire דונג, צוף, דבש. Le miel est nommé XIX, 11 ; LXXXI, 17 ; ce qui frappe les psalmistes dans la cire, c'est la facilité avec laquelle elle fond : devant Dieu, les montagnes fondent comme la cire (XCVII, 5 [1]), le cœur du Pauvre s'affaisse et fond comme la cire (XXII, 15), le Méchant fondra comme la cire devant le feu (LXVIII, 3). Parmi les liquides, le vin joue un rôle important. Le vin réjouit le cœur de l'homme (CIV, 15), boire le vin dans la coupe est évidemment une grande jouissance, puisque l'image de la coupe כוס est souvent associée au bonheur du Pauvre

[1] Voir n° 57.

(XVI, 5 ; XXIII, 5; CXVI, 13); la coupe du Pauvre est abondance et celle du Méchant est malheur (XI, 6; LXXV, 9). Le vin enivre et égare, il ôte la raison au Méchant (CVII, 27), les buveurs שותי שכר se moquent du Pauvre (LXIX, 13), le *gibbor* pris de vin devient insolent (LXXVIII, 65). Le vinaigre et l'absinthe, חמץ, ראש, sont la boisson amère du Pauvre ; dans son malheur, il chancelle comme un homme ivre יין תרעלה (LX, 5), mais quand vient la revanche, Dieu lui verse une coupe écumante, du vin et du מסך, tandis que le Méchant est condamné à boire la lie שמריה (LXXIV, 9).

79. Parmi les choses méprisables auxquelles le Pauvre se compare ou avec lesquelles il entre en contact, sont la cendre אפר qu'il mange comme du pain (CII, 10), la poussière עפר et le fumier, אשפות, דמן, dans lesquels il est étendu (VII, 6 ; XLIV, 26 ; LXXXIII, 11 ; CXIII, 7), la boue et la vase, טיט יון, טיט תצות, dans lesquelles il enfonce et se perd. La poussière עפר est emportée par le vent, image de ce qui est fragile et passager.

80. En général, les Psaumes ont un sentiment profond de la nature, et les grands spectacles qu'elle présente y sont reproduits dans toute leur splendeur. On y trouve des tableaux de bonheur tranquille, souriant et reposé, au bord des ruisseaux frais où se mirent les arbres verdoyants, sur les prés verts, les eaux paisibles (I, 3 ; XXIII, 2); Dieu se souvient de la terre, la féconde et l'enrichit, et la rivière coule à pleins bords ; il arrose les sillons, pétrit la glèbe sous les ondées, fait pousser les jeunes plantes et prépare le blé ; les sentiers ruissellent de graisse, les oasis du désert ; les collines se ceignent de joie, les prés se revêtent de bétail et les vallées s'enveloppent de blé (LXV, 10-14). D'autres fois, le poète entend le bruit formidable des vagues, l'éternel mugissement des flots de la mer, le murmure des eaux, le sifflement des torrents et des cascades, les hurlements du vent, le bruit du tonnerre ; il voit les éclairs qui sillonnent la nuée, les montagnes et les forêts frappées de la foudre et qui fument, fondent et se consument (XXIX, 3-9 ; XLII, 8 ; XLVIII, 8 ; LXV, 8 ; LXXXIII, 15 ; XCII, 4 ; XCVI, 11 ; XVIII, 8-16 ; CVII, 23-29 ; CIV, 32 ; CXLIV, 5). Il connaît aussi la voix des arbres, le bruissement des feuillages, l'hymne de la forêt qui chante et de la rivière qui coule (XCIII, 3 ; XCVI, 12 ; XCVIII, 8 ; CXLVIII, 9). Quand il lève les yeux, il voit se dessiner dans le lointain le profil des hautes montagnes et leur cime reluire au soleil (XCV, 4), son regard se promène sur le vaste horizon (CIII, 12 ; cf. L, 1 ; CVII, 3) ou se lève vers le ciel, dont il mesure la hauteur (CIII, 11). Les cieux sont l'œuvre de Dieu, il a fondé la lune et les étoiles, il compte les astres et donne à chacun son nom (VIII, 4 ; CXLVII, 4). « Les cieux racontent la gloire de

Dieu, et le firmament proclame l'œuvre de ses mains ; le jour en transmet l'annonce au jour suivant, et la nuit le fait comprendre à la nuit. Ils (les cieux) n'ont ni mots ni paroles, on n'entend pas leur voix. Leur étendue couvre toute la terre, leur voix va aux extrémités du monde. Au milieu d'eux le soleil a sa tente, il est comme un fiancé qui sort de son dais, il se réjouit comme un *gibbor* de s'élancer dans la carrière ; il part du bout du ciel, retourne à l'autre bout, et rien n'est à l'abri de ses feux (XIX, 2-7). » — « Dieu dépêche ses ordres sur la terre, et sur l'instant sa parole s'élance, il fait tomber la neige comme des flocons de laine, répand le givre comme la cendre, jette les glaçons en morceaux, rien ne résiste à son froid. Mais son ordre vient, il les fait fondre ; son vent souffle, ils coulent comme de l'eau (CXLVII, 15-18). » En fait de descriptions de la nature, le psaume CIV est une merveille. Dans un décor grandiose, où l'on voit le ciel étendu comme un tapis, les nuages et les vents courant comme des coursiers ailés, la lumière resplendissante, les mers et les montagnes, les fleurs, les prés, les champs, les arbres et les forêts, le poète évoque tous les êtres de la création, les bêtes des champs, les bêtes domestiques, les bêtes fauves, le lièvre qui terre dans le rocher, l'oiseau qui niche dans les arbres, les monstres marins et les myriades de créatures qui peuplent la mer. C'est comme le grouillement et le pullulement perpétuel de la vie animale ; tout est en mouvement, de tous les coins de l'horizon s'élèvent des notes qui vont se perdre et se confondre dans la grande symphonie de la nature. Mais soudain, l'orchestre s'apaise, les voix expirent, la lumière s'éteint, et d'un coup de baguette, toute la féerie s'arrête, s'évanouit, rentre dans le néant, pour reparaître le lendemain, aussi jeune et aussi brillante. C'est l'éternel jeu de la nature, à la fois joyeux et triste, où la mort et la vie sortent l'une de l'autre, où tout finit et tout recommence.

17. *La société humaine, la guerre.*

81. Nous n'avons pas l'intention d'étudier ici ce que contiennent les Psaumes sur la famille et la société, nous nous bornons à renvoyer aux mots suivants, qu'il faudra chercher dans la concordance : אב, אם, בן, בת, אח, אשתך, גמול, עוללים, ינקים, בחורים, נערים, בתולות, זקנים, אדון, גבירה, עבד, אמה, שפחה, קרוב, רֵע, גר, נכרי, זר, הושב. La femme stérile de CXIII, 9, est le peuple juif. Il est entendu que l'unité de la famille et de la société est scellée en Dieu même, qui est le père des orphelins et le père de ceux qui le craignent (LXVIII, 6 ; CIII, 13).

Voir aussi les mots : שרים, שפטים, רוזנים, זקנים, דין, נגידים, נדיבים, sans parler des rois, des prêtres, des lévites, des prophètes (LXXIV, 9 ; CV, 15). Le sens du אלהים שפטים בארץ (LVIII, 12) est assez obscur ; dans LXXXII, 6, le psalmiste semble comparer les puissants de la terre à Dieu ou à des dieux, à des fils d'*élion*, et les *élohim* du verset seraient également ces hommes puissants et influents, mais il est difficile d'avoir à cet égard une opinion bien arrêtée. Si l'on compare XXIX, 1, à LXXXIX, 7, on sera tenté de prendre les בני אלים non pour des hommes, mais pour des anges, à moins que ce ne soient les dieux des Nations. Nous avons dit plus haut (n° 15) que, dans les princes et juges de la terre du Ps. II, il faut peut-être comprendre aussi les Juifs puissants, c'est le verset CXLVIII, 11, qui nous a fait émettre cette hypothèse, qui, réflexion faite, nous paraît peu justifiée.

82. En fait de métiers et de professions, les seuls que nous nous rappellions d'avoir vus dans les Psaumes sont ceux de *gibbor*, de potier (יוצר), d'agriculteur (חרשים, קוצר, מעמר, CXXIX, 3, 7), mais nous écrivons ceci de mémoire et il se peut que ces indications soient très incomplètes ; voir LVIII, 5-6.

83. Les vêtements, étoffes et accessoires mentionnés dans les Psaumes sont, par ordre alphabétique : בגד, יריעה, לבוש, מד, מזה, מעיל, נפל, עדי, עטרה, רקמות, שלמה ; voir aussi les verbes עטה et עטף. Le méchant est *habillé* de malédiction et de honte (CIX, 18, 29) ; le vêtement s'use, on le change quand il est vieux ; de même le Méchant se fane et sera rejeté (CII, 27). Jeter le soulier sur quelqu'un est une action symbolique (LX, 10).

Nous nommons encore quelques autres produits de l'industrie humaine : l'escabeau, הדום רגלי, le pot à eau סיר רחצי, qui servent à d'humbles usages et sont symboles de Nations soumises ; les Nations ennemies seront brisées comme le vase du potier כלי יוצר (II, 9) ; le Pauvre est comme un vase fragile כלי אבד (XXXI, 13), il est sec et sans sève comme un tesson חרש (XXII, 16).

84. Le principal objet de ce chapitre est d'étudier une des manifestations les plus importantes des sociétés humaines, la guerre, קרב, נשק, מלחמה, ריב. Il est souvent question de la guerre dans les Psaumes, mais à part les cas où elle est un souvenir historique ou une prévision messianique, la guerre des psalmistes est une guerre symbolique, la lutte et le procès du Pauvre contre le Méchant. L'arsenal militaire des Psaumes ne comprend, le plus souvent, que les armes qui servent au Méchant pour attaquer le Pauvre ou au Pauvre pour se défendre. Le Méchant a d'abord les armes naturelles de l'homme ou celles des bêtes auxquelles il

est comparé : la main (XXXVI, 12), les bras זרועות (XXXVII, 17), le pied qui foule (le pied de l'orgueil, XXXVI, 12 ; cf. XXXI, 21, רכסי אש ; XLVII, 4 ; LX, 14), le talon qui écrase (XLI, 10), la bouche qui s'ouvre comme une gueule de bête féroce (XXII, 14 ; XXXV, 21 ; cf. LXIX, 16, la gueule du באר), qui dévore et engloutit la victime (אכל, בלע), les dents et les mâchoires [1] (שנים, מלתעות), la corne qui est le signe de l'orgueil et qui blesse. On peut ajouter la langue, les lèvres, le gosier, d'où vient la calomnie, venin mortel pour le Pauvre. Dans le camp du Méchant comme dans celui du Pauvre on emploie, toujours par métaphore, l'épée חרב, l'arc קשת, la flèche חץ, le carquois אשפה, la lance חנית (XXXV, 3 ; LVII, 5 ; LXIV, 4 ; etc.), la ceinture où se suspendent les armes et qui, en se nouant autour du corps, augmente la force du combattant (אזר, חגר, מזח). La langue qui calomnie est comme une épée et un rasoir תער ; les fils robustes sont, pour le Pauvre, comme des flèches aux mains du *gibbor* ; heureux l'homme qui en a son carquois plein (CXXVII, 4-5) ! Souvent Dieu aussi se sert de quelques-unes de ces armes, il lance ses flèches contre le Méchant, les foudres sont ses flèches (VII, 14 ; CXLIV, 6) ; il les lance aussi contre le Pauvre, quand il veut le punir (XXXVIII, 3) ; le Méchant est lui-même l'épée de Dieu (XVII, 13), l'arme dont Dieu se sert pour punir son peuple et qui sera ensuite brisée.

On peut ajouter les chars de cavalerie רכב et les chariots de guerre מרכבות.

Les armes du Pauvre sont surtout défensives. C'est avant tout le bouclier, מגן, צנה, כחרה, et son vrai bouclier est Dieu (n° 97). Quand il est serré de trop près, il se réfugie dans des enceintes fortifiées, derrière des retranchements, des murs avec portes et verrous, dans des forteresses, des tours, ou bien il se cache dans la montagne, dans les rochers : מגדול, מבצר, חומות, גדר, ארמון, שערים, מעוז, עיר מבצר, עיר נוצור, מצודה, מסגרות, מנוס, כחסה, צור, סלע, בריחים (XI, 1 ; XXXI, 22 ; XLVIII, 4, 13, 14 ; LV, 11 ; LX, 11 ; LXI, 4 ; XCI, 2 ; CVIII, 11 ; CXXII, 7 ; CXXV, 2 ; CXLVII, 13 ; cf. CVII, 16, בריחי ברזל, דלתות נחשת).

85. C'est une vraie guerre que les Méchants font au Pauvre, il les appelle ריבי et לחמי (XXXV, 1), l'ennemi אויב, et il invoque sans cesse contre eux le secours de Dieu ריבה ריבי, ריבה ריבך (XLIII, 1 ; CXIX, 154 ; LXXIV, 22). Les Méchants se réunissent, s'organisent en troupes (XXXV, 15 ; XCIV, 21, יגודו), dressent un camp autour du Pauvre (XXVII, 3) ; les Pauvres, de leur côté, se forment en troupes גדוד et en armée חיל (voir aussi צבאות, XLIV, 10 ; LX, 12 ;

[1] Voir aussi le mot לחי ; la joue paraît surtout faite pour recevoir les coups.

CVIII, 12) ; ils portent, comme signe de ralliement et de victoire, le drapeau de Dieu, נס (LX, 6 ; cf. נדגל, XX, 6). Une des grandes craintes des Pauvres, c'est d'être entourés et enveloppés par la troupe de leurs ennemis, et cette préoccupation vient de ce que leurs ennemis sont plus nombreux qu'eux et probablement aussi de ce que le peuple juif était entouré de tous côtés de nations hostiles. Les ennemis intérieurs et extérieurs sont toujours *autour* du Pauvre סביב (cf., par exemple, III, 7 ; XII, 9 ; יקיפו עלי, XVII, 9 ; XVIII, 6 ; כתרוני, XXII, 13 ; etc.), les Nations l'*entourent* (CXVIII, 10-12), il appelle son ennemi מסבי (CXL, 10), les סביבותי semblent être synonymes de אויבי (XXVII, 6 ; cf. LXXIX, 12), la méchanceté de ses persécuteurs l'*enveloppe* (XLIX, 6), des paroles de haine l'ont *enveloppé* (CIX, 3). En revanche, Dieu *enveloppe* le Pauvre pour le protéger (XXXII, 7), la grâce de Dieu l'*enveloppe* (XXXII, 10), Dieu l'*entoure* comme une enceinte de montagnes (CXXV, 2), et pour tous *voisins* ou *cortège*, Dieu a sa fidélité, אמונתך סביבותיך (LXXXIX, 9 ; cf. verset 8 et n° 89).

86. La chasse est une image réduite de la guerre, il va donc de soi que le Méchant fait aussi la chasse au Pauvre. Pour cela, il se sert d'abord des armes et des ruses ordinairement usitées à la guerre, et puis des instruments qui sont particulièrement appropriés à la chasse et qui sont, dans les Psaumes, les rets, les filets, la fosse et le fossé. Il est parfaitement superflu que nous donnions ici des citations, tout le monde sait qu'il est constamment question, dans les Psaumes, des rets, filets, pièges, trappes, fosses, préparés par le Méchant et dans lesquels il veut prendre le Pauvre (רשת, פח, מוקש ; CXL, 6, חבלים ; CXLI, 10, מכמוריו ; puis בור, שיחה) ; le Méchant est l'oiseleur יקוש qui s'empare du Pauvre comme d'un oiseau faible et innocent ; il finira par être pris dans ses propres filets, dans la fosse qu'il a creusée pour d'autres. La mort est un sinistre oiseleur qui guette sa proie, et le *scheol* tend ses filets où tombe le gibier humain, יקשי מות, חבלי, מנוסת, חבלי שאול (XVIII, 5, 6 ; CXVI, 3).

87. La guerre que fait le Méchant et que font les Nations n'est pas seulement une guerre contre le Pauvre et contre le peuple juif, elle est aussi une guerre contre Dieu, la guerre de l'Impie, la guerre des Nations incrédules ; ils insultent et blasphèment ניחרף, נינץ, comme faisait Goliath contre les Hébreux (I Samuel, XVII, 10, 26, 45 ; Ps. XLIV, 17 ; LXXIV, 22). Voilà pourquoi Dieu est appelé à la fois à combattre le combat du Pauvre et son propre combat (n° précédent). Le Pauvre lui-même, du reste, fait la guerre à *Dieu* (lui résiste, lui désobéit) et le met à l'épreuve, comme on l'avait vu dans le désert aux jours de *Massa* et *Meriba* (voir

n° 145), et Dieu à son tour fait la guerre au Pauvre, s'irrite contre lui, le punit (CIII, 9). Mais avant tout et au premier plan se place la guerre du Méchant contre le Pauvre et celle des Nations contre les Juifs. Le Méchant soulève des querelles tous les jours (CXL, 3), et certaines Nations sont aussi avides de combats (LXVIII, 31). La guerre du Méchant et celle des Nations se confondent plus ou moins, et souvent il est difficile de savoir si c'est de l'une ou de l'autre que parlent les Psaumes (par exemple, Ps. XVIII 34-36). Dans Ps. XXXV, 1-4 et suiv., c'est bien de la guerre du Méchant qu'il est question, et sûrement aussi dans XLIII, 1 ; CXIX, 153-154; CXL, 8. La guerre du Ps. XLIV est une guerre contre les Nations (voir verset 5), mais c'est une guerre conduite par Dieu et toute spirituelle, comme du reste toutes les autres guerres dont nous venons de parler. Le Ps. CXLIV enfin, qu'on a pris si longtemps, surtout à cause de la suscription, pour un vrai chant de guerre dans une guerre véritable, est aussi tout symbolique. Il n'y a là d'autre guerre que celle du Méchant et du Pauvre, ni d'autre triomphe que celui du Pauvre sur le Méchant. Le psaume, à partir du verset 3, n'aurait plus aucun sens si on l'expliquait autrement, et toutes ces considérations sur la faiblesse de l'homme, la vanité de la vie, les fils de l'étranger (le Méchant) qui ne sont que mensonge et fausseté, seraient incompréhensibles. Elles sont, au contraire, parfaitement à leur place et très claires si on donne au psaume le sens que nous proposons. Les capitaines, un jour de victoire, n'ont pas accoutumé de réfléchir sur la vanité des choses de ce monde, et généralement leurs pensées prennent un tout autre cours.

L'espèce d'hymne guerrier de XVIII, 30 et suiv., a le même caractère que les passages dont nous venons de parler, on le voit assez par la partie précédente du psaume.

88. La meilleure preuve qu'il n'est point question, dans tous ces morceaux, de guerre véritable, c'est que le Pauvre, pour être délivré et sauvé de ses ennemis, ne compte absolument que sur Dieu et non sur la force matérielle. Il répète sans cesse que ce n'est point par les voies humaines ni par les opérations militaires qu'il triomphera. « Ceux-ci viennent avec la cavalerie, ceux-là avec leurs chevaux ; nous, au contraire, venons au nom de Dieu » (XX, 8). « Ce n'est point avec l'épée que nos ancêtres ont conquis le pays, et leur bras ne leur a servi de rien ; c'est ta main, ton bras, la lumière de ta face qui ont vaincu. Je ne me fie pas en mon arc, mon épée ne m'a été d'aucun secours, et quand tu ne sortais pas avec nos légions, nous succombions (XLIV, 4, 6, 10). Seconde-nous contre l'oppresseur, car faux est le secours de

l'homme (LX, 13). Le roi n'est pas sauvé par la multitude de son armée, ni le *gibbor* par sa force ; le secours du cheval est mensonge, les grosses armées ne servent pas (XXXIII, 16-17). Mieux vaut se confier en Dieu que de se confier en l'homme (CXVIII, 8-9) ; sans le secours de Dieu nous étions perdus (CXXIV, 2-3) ; n'ayez pas confiance en l'homme, il ne peut vous secourir (CXLVI, 3) ; Dieu ne tient compte ni de la force du cheval ni des jambes de l'homme (CXLVII, 10). » Il y a, dans ces pensées des Psaumes, plus que ce sentiment religieux un peu banal qui rapporte tout à Dieu, la victoire et la défaite ; plus aussi qu'une simple aversion contre toute alliance politique avec les nations puissantes ; c'est un véritable mépris de la force matérielle et brutale, la conviction que la force ne sert à rien et ne fonde rien, la confiance dans l'action triomphante de la vérité et de la justice.

Le vrai et l'unique guerrier, c'est Dieu ; il est le *gibbor* de la guerre (XXIV, 8). « Il arrive sur les ailes du *kerub*, il vole, le ciel tremble, ses flèches partent, je suis tiré du fond des abîmes et sauvé de mes ennemis », et tout le reste du magnifique Ps. XVIII, 8, et suiv. « Dieu est mon bouclier, il me ceint de force, c'est lui qui m'enseigne la guerre (XVIII, 33-35 ; cf. CXLIV, 1) ; son bras est tendu comme un arc d'acier, il élargit la voie sous mes pas, je poursuis mes ennemis, je les atteins, je les extermine ; Dieu me ceint de force pour la guerre, il prosterne sous moi mes adversaires (XVIII, 35-40). Dieu tire la lance contre mes ennemis, brise leur arc, étourdit les guerriers, paralyse chars et cheval » (XXXV, 3 ; LXXVI, 6-7).

Et tout de suite après : « Du haut du ciel tu fais entendre tes arrêts de justice, la terre prend peur et se tient tranquille » (LXXVI, 9). Les Psaumes, comme d'autres écrits de l'Ancien Testament, annoncent la fin des guerres, l'apaisement de toutes les rivalités nationales. Les éclairs de l'arc seront brisés, le bouclier, l'épée et la guerre ; les combattants ne trouveront plus leur main (LXXVI, 4, 6, et ce qui suit). Dieu fera cesser les guerres jusqu'aux extrémités de la terre, il brisera l'arc, cassera la lance, brûlera les chars (XLVI, 10). C'est comme dans Isaïe, en termes moins éclatants, mais exactement dans le même sens, l'attente et le rêve de la paix universelle.

18. *Dieu, sa force et sa grandeur.*

89. Dieu demeure dans le ciel (XIV, 2, etc.), où il a son כִּסֵּא, trône de roi et siège de juge ; il y retourne quand il a été sur la

terre (VII, 8). Il réside à Sion (L, 2), le temple de Jérusalem est sa maison, sa tente, le séjour de sa sainteté ; les *kerubim* sur lesquels il est assis sont probablement les chérubins de l'arche sainte (LXXX, 2; XCIX, 1), qu'il ne faut pas confondre avec le *kerub* qui le transporte à travers les airs (XVIII, 11). Sa face rayonne de lumière (LXXXIX, 16), et quand il marche contre ses ennemis, il marche dans la tempête et est précédé d'un feu qui dévore (la foudre); le nuage et la nuée l'enveloppent, un feu marche devant lui et dévore tout à l'entour ses adversaires, et la tempête gronde autour de lui (L, 3; XCVII, 3, 4). Il construit son appartement dans les eaux (les eaux du ciel [1]), les nuages sont sa monture, il marche sur l'aile des vents, il galope sur les nuées (CIV, 3; LXVIII, 5). Il demeure à la fois sur les hautes montagnes du Basan et dans les profondeurs de la mer (LXVIII, 23). Il est le Dieu des *cebaot*, il commande à des légions, les légions du ciel (XXXIII, 6), ses anges (CIII, 20-21 ; CXLVIII, 2). Les anges accomplissent ses ordres et remplissent les missions dont ils sont chargés (XXXIV, 8 ; XXXV, 5, 6 ; XCI, 11); symboliquement, les vents sont ses anges, le feu est son serviteur (CIII, 21 ; CIV, 4 [2]) et les plaies qu'il envoie aux Égyptiens sont la troupe des anges du mal (LXXVIII, 49). Dans CIII, 20, il semble que les anges ne sont autre chose que les *gibborim*, les vaillants capitaines qui exécutent les desseins de Dieu sur la terre ; Dieu lui-même, du reste, est un *gibbor* (XXIV, 8), et le Méchant est quelquefois son épée, instrument dont il se sert pour châtier les coupables (XVII, 13). Comme nous l'avons dit plus haut (n° 81), nous ne savons si les בני אלים sont, ou non, des êtres surnaturels faisant partie d'une cour céleste. Les קדושים saints de XXXIV, 10, sont sûrement les Pauvres ; ceux de LXXXIX, 6, 8, pourraient être quelque chose comme des anges et faire partie de l'escorte céleste de Dieu [3] (סביבותיך).

90. Les noms de Dieu ou les mots par lesquels il est désigné sont אל, אלהים, אדני, יהוה, יה, עליון, שדי. L'emploi du mot אלהים dans certains psaumes ou petites collections de psaumes,

[1] Cf. XXIX, 10 : Dieu préside au *mabbul* ou est assis sur le *mabbul*, peut-être. Dans LXXVII, 20, il semble qu'il y ait simplement un souvenir historique : lorsque les Hébreux traversèrent la mer Rouge, Dieu les précéda pour les conduire, sans que l'on vît la trace de ses pas. On pourrait cependant être tenté de prendre ce verset pour l'expression d'un fait général : Aussi bien que Dieu demeure dans les eaux d'en haut, il habite celles d'en bas ; « ta route est (non pas fut) dans la mer, tes sentiers dans les eaux profondes, et tes pas ne laissent pas de traces ».

[2] Se rappeler aussi qu'il a, dans le ciel, des chambres où sont recueillies les eaux de la mer et d'autres où les vents sont enfermés, des outres où sont les océans et au moins une outre où il recueille les larmes de ceux qui souffrent (CXXXV, 7 ; XXXIII, 7 ; LVI, 9) ; voir plus loin n° 93.

[3] Voir n° 85.

la place du mot יהוה qui est dominant dans les Psaumes, n'a pas grande importance ici et doit être attribué au goût personnel de l'auteur ou des copistes. Le nom de עליון mérite d'être noté, les Psaumes semblent en donner l'explication : Dieu est *élion* parce que sa demeure est élevée dans le ciel (XCI, 9; CXIII, 5), parce qu'il est le maître de toute la terre et au-dessus de tous les dieux (XCVII, 9[1]). Dieu est éternel לעולם ישב (IX, 8), sa royauté est établie pour tous les temps et son gouvernement pour toutes les générations (CXLV, 13), ses années ne prendront pas fin (CII, 28); mille ans, à ses yeux, sont comme le jour d'hier, qui a passé, pas plus longs qu'une des veillées de la nuit (XC, 4). Personne ni aucun dieu ne peut se comparer à Dieu, ni puissance au ciel ni aucun des בני אלים ne supporte la comparaison avec lui, il n'y a point de dieu comme lui, il est unique לבדך, il est plus grand que tous les dieux, il est le dieu des dieux et le maître des maîtres (LXXI, 19; LXXXVI, 8, 10; LXXXIX, 7, 9; XCV, 3; XCVI, 4; CXXXV, 5; CXXXVI, 2, 3). Il est le dieu indigène des Hébreux, les autres dieux sont אל זר, אל נכר, des dieux étrangers (XLIV, 21; LXXXI, 10[2]), d'absurdes idoles, un bœuf qui mange de l'herbe (le veau d'or), un Baal Peor à qui on offre des sacrifices de mort, des שדים qui demandent des sacrifices humains (CVI, 20, 28, 36-38). Il va sans dire que Dieu est le maître de toute la terre, de toutes les nations et de tous les hommes ; il est roi, il règne, מלך, משל, et gouverne et est ou sera adoré jusqu'au fond, aux extrémités et aux frontières de la terre (XXII, 29; XXXIII, 14; XLVII, 3; XLVIII, 11; LIX, 14; LXV, 6, 9; XCV, 4, etc., etc.).

91. La grandeur et la sagesse de Dieu sont sans bornes (CXLV, 3; CXLVII, 5), ses pensées sont profondes (XCII, 6), il voit jusqu'au fond des cœurs (XLIV, 22), les sonde et les scrute, et il sait tout, voit tout, entend tout (CXXXIX, 1-4; cf. CXXXVIII, 6), il est partout, dans le ciel, dans les entrailles de la terre, aux frontières des mers éloignées. Il a la prescience, l'omniscience et l'ubiquité. Son œil perce les ténèbres, il n'y a pas de lieu éloigné ou obscur ou inconnu où l'on puisse se cacher et se soustraire à ses regards et il a déjà vu l'embryon au moment où il se formait dans le mystérieux laboratoire de la nature (CXXXIX, 7-16).

92. La puissance de Dieu se manifestant par son action sur la nature, sur les hommes et dans l'histoire, est un des lieux communs des Psaumes sur lesquels nous n'avons pas l'intention de

[1] Voir aussi, dans la concordance, les mots רם et מרום.

[2] Le Méchant, qui s'éloigne de Dieu, lui est infidèle, est appelé זונח, LXXIII, 27 [v. a° 14].

nous arrêter, nous nous bornons à donner ici la liste de quelques mots à l'aide desquels on pourra retrouver, en se servant de la concordance et en cherchant toutes les formes de la même racine, un grand nombre de passages des Psaumes où ce thème est indiqué ou développé. Ce sont les mots :

גאות, גבור, גבורה, גבורתו, גבורתיך, גדלתו, גדלותיך, חסין, מופתיו, מלאכותיך, מלך, מלכותך, ממשלתך, מעללי ה', מעשיך, מפעלות ה', משפטך, נורא, נפלאותיך, מעז, עזוז נוראותיך, עלילותיו, פלא, פלאך, פעלך, פעלי ה', תהלתך, תפארתך, תשועתך.

93. Dieu est l'auteur de la création, les cieux sont l'œuvre de ses doigts, il a fondé la lune et les étoiles (VIII, 4) ; par sa parole, les cieux ont été créés ; par le souffle de sa bouche, toutes leurs légions (XXXIII, 6). Il a fait les cieux avec sagesse, étendu la terre au-dessus des eaux (n° 54), formé les grands luminaires, le soleil pour gouverner le jour, la lune et les étoiles pour gouverner la nuit [1] (CXXXVI, 5-9 ; cf. n° 80). C'est grâce à lui que la terre est assise solidement sur ses fondements et ne vacille pas (XCIII, 1 ; XCVI, 10 ; CIV, 5 ; cf. n° 54). A lui est la terre et ce qui la remplit, le monde et ses habitants ; il a fondé les colonnes sur lesquelles elle repose (XXIV, 1-2 ; LXXV, 4 ; LXXXIX, 12 ; CXIX, 90). Il assemble comme une outre les flots de la mer, renferme comme dans un trésor les abîmes de l'Océan (XXXIII, 7). Les flots, à l'origine, couvraient la terre comme un vêtement, les eaux reposaient sur le sommet des montagnes ; la voix de Dieu les fait fuir, son tonnerre les fait trembler ; les montagnes s'élèvent, les vallées s'abaissent ; une frontière est fixée aux flots, ils ne peuvent la franchir ni couvrir de nouveau la terre (CIV, 6-9) ; Dieu gouverne la mer et apaise le tumulte des flots (LXXXIX, 10 ; LXV, 8) ; sa force fonde les montagnes (LXV, 7) et inversement, il les fait, quand il veut, bondir comme des béliers, fondre comme cire, s'évanouir en fumée (XXIX, 6 ; CXIV, 4, 5 ; XCVII, 5 ; CIV, 32 ; CXLIV, 5). Dieu a créé tous les hommes, il a créé les Nations (LXXXVI, 9), il est la source de la vie (XXXVI, 10), tous les êtres de la création lui appartiennent, les bêtes de la forêt, les animaux de la montagne, les oiseaux et les fauves (L, 10-11), il est le maître du monde et le gouverne (XXXIII, 13-14 ; LXVI, 7), les extrémités de la terre sont dans sa main (XCV, 4).

94. La puissance de Dieu sur les éléments est décrite, par les Psaumes, dans de magnifiques tableaux dont nous citons quelques-uns. Devant Dieu, la terre chancela, les fondements des montagnes tremblèrent, car sa colère s'était allumée. La fumée de

[1] Allusion évidente à la première page de la Genèse.

sa colère s'éleva, le feu dévorant sortit de sa bouche, des étincelles jaillirent de lui, il inclina les cieux, descendit, étendit les nuages sous ses pieds ; il vola sur le *kerub*, arriva sur les ailes des vents ; il s'enveloppa de ténèbres, s'en entoura comme d'une tente, les ténèbres des eaux, l'épaisseur des nuées ; ses nuages passèrent, la grêle, la pluie de feu ; le tonnerre gronda dans les cieux, Dieu (עליון) fit entendre sa voix, lança ses flèches, les éclairs ; on vit apparaître le lit des eaux, les fondements de la terre, devant la colère de Dieu et le souffle de sa bouche (XVIII, 8-16). — Tu as, par ta puissance, fendu les eaux de la mer, brisé la tête des *tanninim* sur les eaux, mis en pièces les têtes de *léviatan* et les as données à manger aux peuples du désert[1]. Tu fais jaillir les sources et les rivières, tu dessèches les fleuves éternels. A toi est le jour, à toi la nuit, tu as installé les luminaires et le soleil, tu as planté les frontières de la terre, tu as fait l'été et l'hiver (LXXIV, 13-17). Il faut relire, pour la description de l'hiver, le beau psaume CXLVII, dont nous avons parlé plus haut (n° 80). Les cieux et les eaux qui sont sous les cieux loueront Dieu, car, sur son ordre, ils ont été créés ; il les a établis pour toujours, par un ordre qu'il a donné et qui ne peut être transgressé ; les *tanninim* et les abîmes, le feu, la grêle, la neige, la nuée fumante, le vent de tempête qui accomplit ses ordres, les montagnes, les collines, les arbres fruitiers et les cèdres, les bêtes, les animaux, les reptiles et les oiseaux ailés loueront Dieu (CXLVIII, 6-10[2]).

95. Quelques-uns de ces tableaux où se montre la puissance de Dieu sur la nature se rattachent à des souvenirs historiques, principalement à la sortie d'Égypte, au passage de la mer Rouge et aux miracles accomplis en faveur des Hébreux dans le désert. Une des scènes de cette grande épopée nationale paraît avoir été une scène d'orage, avec pluie, éclairs, foudres et grondement de tonnerre qu'on peut rattacher au passage de la mer Rouge ou à la proclamation du Décalogue sur le Sinaï. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, au moment où les eaux de la mer se referment en mugissant sur les Égyptiens, les poètes et les conteurs juifs eussent placé une tempête grandiose. Le passage du Ps. XVIII que nous avons cité dans le paragraphe précédent nous paraît être comme une copie et une réminiscence d'un tableau de ce genre.

[1] Allusion à la sortie d'Égypte ? Les *tanninim*, le *léviatan*, désignent peut-être les Égyptiens, leur tête est brisée sur la surface des eaux, leur corps est rejeté par la mer et livré en pâture לעם לציים aux bêtes du désert ; ou bien, une fois les Égyptiens comparés aux grandes bêtes aquatiques de leur pays (crocodile, hippopotame), l'image est ensuite prise au propre, ces bêtes, rejetées par la mer, sont dévorées par les peuplades sauvages du rivage. Cf. plus haut n° 69.

[2] Cf. plus haut n° 75.

Le plus souvent, à ce qu'il semble, le poète réunit, en les amplifiant, les événements les plus importants de cet âge héroïque pour en composer une seule scène qui est d'un grand effet. Elle se compose généralement du passage de la mer Rouge, de l'apparition de Dieu sur le Sinaï, du tableau des Nations effarées, vaincues. « Tu as délivré (de l'Égypte) ton peuple, les fils de Jacob et de Joseph, les eaux (de la mer Rouge) t'ont entrevu et se sont agitées, les abîmes ont tremblé, les nuages ont versé leurs eaux, la voix des nuées (le tonnerre) s'est fait entendre [1], tes flèches (la foudre) se sont élancées [2], les éclairs ont illuminé la terre, la terre a tremblé et chancelé (LXXVII, 16-19). — Quand Israël sortit d'Égypte, quand la maison de Jacob s'échappa des mains d'un peuple barbare, la mer le vit et s'enfuit, le Jourdain retourna à sa source, les montagnes bondirent comme des béliers et les collines comme de jeunes brebis [3] (CXIV, 1-4). — Jacob a été choisi par Dieu, Israël est son élu. Tout ce que Dieu veut il le fait, dans le ciel et sur la terre, dans les mers et les abîmes. Il amène les nuages des extrémités de la terre, les éclairs se résolvent en eau, il ouvre les trésors des vents, il a frappé les premiers-nés des Égyptiens, etc. [4] (CXXXV, 4-6-8). » Le Psaume LXVIII est un des plus beaux morceaux de ce genre [5]. Malgré les difficultés tout à fait exceptionnelles que présente le texte de ce psaume et qui font la joie et le tourment des exégètes [6], on voit très clairement qu'il rentre dans la série des

[1] A la mer Rouge ou au Sinaï.

[2] Soit au milieu de l'orage et pour compléter le tableau, soit pour combattre les ennemis des Hébreux.

[3] A la voix de Dieu, sur son ordre, pour laisser passer les Hébreux ; ou uniquement par épouvante devant Dieu. Les montagnes, au pluriel, sont peut-être ici pour le seul Sinaï, qui tremble quand Dieu descend sur la montagne pour proclamer le Décalogue.

[4] On peut expliquer, il est vrai comme suit : Dieu est puissant, il commande à la nature, il n'est pas étonnant qu'il ait pu frapper les Égyptiens, c'est une nouvelle preuve de sa force.

[5] Il se pourrait que ce psaume, verset 8 à verset 26 ou 28, fût un ancien morceau lyrique qu'un psalmiste se serait borné à encadrer. Les versets 1-7 appartiennent à la littérature courante des Psaumes, et les versets 30-36, rattachés par le psalmiste au reste du morceau, expriment la pensée ordinaire des Psaumes sur l'attitude des peuples à l'époque messianique. Quoi qu'il en soit, dans la pensée du rédacteur définitif, qu'il soit le rédacteur unique ou non, le Psaume se compose de trois parties que nous avons indiquées et qui s'enchaînent comme suit : 1° Dieu rendra justice aux Pauvres et les protégera contre le Méchant et les Nations ; 2° Preuve : Dieu a déjà accompli autrefois le même acte de protection en faveur des Hébreux sortis d'Égypte ; 3° Aussi, les Nations, reconnaissant son invincible puissance, viendront-elles lui apporter leurs hommages, ce sera l'Assyrie, si l'on veut (v. 31), ce sera l'Égypte, l'Éthiopie, tous les royaumes de la terre.

[6] Nous avons déjà signalé plus haut l'étude intéressante qu'a faite de ce psaume M. Joseph Halévy, dans *Revue*, XIX, 1-16. On sait que le début du passage central

compositions que nous étudions ici. Lorsque les Hébreux sortent d'Égypte, Dieu les précède (la nuée) et marche devant eux dans le désert ; à son arrivée dans ces régions, la terre tremble, les cieux deviennent orageux, les nuages versent des torrents, les montagnes vacillent [1] (vers. 8-9). C'est exactement ce que nous avons déjà vu dans les passages des Psaumes cités plus haut. La suite, dans ses traits généraux, nous paraît très claire aussi et se rattache étroitement au même sujet. Comme le Cantique de la mer Rouge, notre psaume célèbre, après l'entrée triomphale des Hébreux dans le désert, leur victoire sur les peuplades cananéennes, et laissant de côté la victoire moins importante remportée d'abord par les Hébreux sur le roi émorite Sihon [2], il choisit de préférence la victoire qu'ils remportèrent sur Og, le puissant roi de Basan [3], et qui fit tomber ou est censée avoir fait tomber entre leurs mains un territoire immense, allant au nord jusqu'au Hermon [4]. C'est ce qui explique le rôle que le Hermon et le pays

du Psaume se retrouve dans le Cantique de Débora, Juges, v, 4-5. Le texte, dans le Cantique de Débora, est mieux conservé, sans que nous voulions le moins du monde en conclure que le Cantique soit plus ancien ou moins ancien que notre Psaume. Au lieu de שמים נטפו (vers. 9 du Ps.), il faut probablement un verbe qui fasse pendant au verbe רעש qui précède, peut-être נמוגו, chancellent ; נטפו s'explique peut-être par une erreur du copiste, qui a confondu avec le נטפו qui suit immédiatement dans le texte du Cantique. Les mots זה סיני (vers. 9) ne s'expliquent que par une interpolation ajoutée au mot הרים de Juges, vers. 5, et qui manque dans le Psaume. La correction תרקדון au lieu de תרצדון (vers. 17), proposée par M. Graetz, paraît très bonne ; nous en disons autant de celle qui de בה תשלג (vers. 15) fait בהר תסלג, la montagne de neige, qu'on identifie avec le Hermon (correction et identification proposées par M. Halévy et, déjà avant lui, par M. Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaice*, p. XLVIII). D'après notre explication du Ps., le changement de שיר en שעיר (M. Halévy) ne peut pas convenir, le texte nous paraît, du reste, assez clair, il désigne soit une nation ennemie qui portait peut-être les cheveux plus longs, soit les ennemis d'Israël en général, censés chevelus ou couverts de poils comme Esaü. Nos explications sur la symbolique des bêtes rendent très claires et très simples les expressions telles que חיתך pour le peuple juif (vers. 11) et celles de חית קנה et עגלי עמים du vers. 31 ; il nous est indifférent que le premier de ces termes représente l'Égypte ou l'Assyrie, nous pencherions plutôt pour l'Égypte, parce que l'Assyrie n'existait pas au temps des Psaumes ; il n'y a pas opposition entre les versets 31 et 32, ils s'enchaînent, au contraire : les peuples seront effrayés, vaincus et se soumettront.

[1] Voir le cantique de Débora ; נזלו de זלל.

[2] Nombres, XXI, 21-31 ; Deutér., II, 31-36.

[3] Les Ps. CXXXV et CXXXVI passent, immédiatement aussi, de la sortie d'Égypte à la victoire des Hébreux sur les rois cananéens, mais comme ils ne sont pas obligés de concentrer leur pensée dans un tableau, ils n'oublient pas de mentionner Sihon ; et leurs « grands rois » tués par Dieu avec notre Ps. LXVIII, 12. Og était du reste aussi prince émorite, et poétiquement il peut représenter tout le pays émorite, y compris celui de Sihon. Enfin, il avait, par sa taille de géant, plutôt frappé les esprits, et, de plus, la conquête des territoires du Nord, toujours convoités et jamais solidement acquis par les Hébreux, devait passer, aux yeux du poète et de ses lecteurs, pour une bien plus grande preuve de la puissance et de la protection de Dieu.

[4] Nombres, XXI, 33-35 ; Deutér., III, 1-11 ; là le récit sur la taille gigantesque d'Og.

et les montagnes de Basan jouent dans notre psaume, et si, dans le verset 17, il y a effectivement תרקדון au lieu de תרצדון, on comprend ce que signifie, dans les passages que nous avons cités, l'image des montagnes qui bondissent : elles s'enfuient devant Dieu comme fuit une troupe ennemie [1]. On a donc ainsi, dans ces différents tableaux, la trilogie naturelle dont les trois tableaux sont intitulés : mer Rouge, Sinaï, Basan. Une fois arrivés à ce résultat, nous comprendrons mieux un psaume qui semble d'abord n'être qu'un tableau descriptif de la nature, mais qui est historique ou dont la description contient au moins des dessous et des sous-entendus historiques : c'est le Ps. XXIX, 2-9. « La voix de Dieu résonne sur les eaux, le tonnerre résonne sur les eaux profondes ; la voix de Dieu brise les cèdres, brise les cèdres du Liban ; Dieu (ou sa voix) fait bondir le Liban comme une génisse, le Sirion comme un jeune renne ; la voix de Dieu fait trembler le désert, fait trembler le désert de Kades. » On peut retrouver ici la tempête sur la mer Rouge, les grondements de tonnerre du Sinaï, qui étonnent le désert et vont jusqu'à Kades ; enfin, le tonnerre qui épouvante les montagnes de Basan, le Sirion qui est mentionné dans le récit de la défaite d'Og [2] et donné pour identique au Hermon [3], et enfin le Liban, qui se dresse en face du Hermon et assiste à la scène [4].

19. *Dieu, sa Providence, sa bonté.*

96. On se plaît souvent à représenter le Dieu de l'Ancien-Testament comme un Dieu terrible, toujours irrité et altéré de vengeance. Ces traits ne manquent pas non plus dans les Psaumes, quoique sous une forme adoucie, mais il est incontestable que, dans tout ce que dit notre recueil sur les rapports de Dieu avec les hommes, la note dominante est celle de l'amour et de l'attendris-

[1] M. Halévy (et avant lui M. Bruston, *Un chant de guerre du temps de Josué*, Paris, 1866) a voulu voir dans notre psaume la mise en scène de la victoire remportée par les Hébreux sur les rois du Nord au temps de Josué et racontée dans Josué, XI, 1-11, mais la seule raison invoquée à l'appui de cette thèse est que dans ce récit de Josué il est aussi question, entre autres, du Hermon (vers. 3), et c'est vraiment bien peu. On peut ajouter que les taureaux de Basan étant le symbole du Méchant qui persécute le Pauvre (XXII, 13), toute cette guerre sur le Basan, dans notre Ps. LXVIII, peut représenter plus ou moins la guerre de Dieu et du Pauvre contre le Méchant.

[2] Deutér., III, 9 et IV, 48.

[3] Dans Deut., IV, 48, c'est le mot Sirion qui paraît être original (il est clair qu'il faut lire Sirion, non Sion) et le mot Hermon paraît ajouté ; le vers. III, 9, est évidemment interpolé.

[4] Il faut mentionner encore un autre souvenir du désert : Dieu change le roche en lac et la pierre en source d'eau (CXIV, 8 ; CVII, 33-35).

sement. C'est surtout dans ses relations avec le Pauvre et avec le peuple juif que Dieu montre sa miséricorde et sa bonté inépuisables. Il est lui-même, du reste, comme le Pauvre, un *çaddik* et un *hasid* (CXLV, 17), un *kadosch* comme les fidèles sont des *kedoschim*. Il est le père des orphelins, il a pitié de ceux qui le craignent comme un père a pitié de ses enfants (CIII, 13); il est leur proche (n° 24); il est le pasteur du troupeau des fidèles, du troupeau d'Israël (n° 70). En sa qualité de roi, il conclut une alliance ברית avec les Pauvres et avec son peuple; en sa qualité de maître et de juge, il est bienveillant, gracieux, longanime, plein d'indulgence, רחום, חנון, ארך אפים, רב חסד (LXXXVI, 15; CIII, 8); il est miséricordieux, pardonne les fautes, ne détruit pas le pécheur, apaise son ressentiment et n'allume pas toute sa colère (LXXVIII, 38); il est bon et juste et indulgent, טוב, ישר, סלח (XXV, 8; LXXXVI, 5), il guérit ceux qui souffrent, רפא, il les aide, les sauve et les délivre de leurs misères, מושיע, פדה, מציל. Une de ses grandes vertus et à laquelle les Psaumes attachent une importance particulière, c'est qu'il est fidèle à sa parole, il garde sa foi, il est le Dieu de vérité, אל אמונה, אמונתך, נצר אמונים אמת, אמתך, אל אמת (voir, par ex., XXV, 5, 10; XXXI, 24; XXXIII, 4; XXXVI, 6; LIV, 7, etc.). Sur son équité bienveillante צדקתך, on peut voir le chapitre consacré plus loin à la justice de Dieu.

97. Aussi le Pauvre ne tarit pas dans l'expression de sa confiance et de son espoir en Dieu. Dieu est sa lumière, son soleil, sa force, son soutien, son appui, son secours, son gardien, son protecteur, son sauveur et libérateur, sa gloire, son espérance, sa coupe, son lot, son héritage, son asile, son refuge, sa tente, son abri, l'ombre à laquelle il se repose, sa force, son bouclier, la forteresse, la tour, la montagne et le rocher où il se met en sûreté, le roc de sa puissance. Voici une liste, par ordre alphabétique, des principales expressions hébraïques qui, dans les Psaumes, se rapportent à ce sujet :

אורי, איולתי, אלהי ישעי, אלהי חסדי, אלהי צדקי, אלהי תשועתי, ביתך מצודותיך, גאלי, הררי עז, חזקי, חלקי, ישעי, ישועתי, כוסי, לבבי, מבטחי, מגדל עז, מגן, מושיע, מחסי, מנוס, מנת חלקי, מעז, מעוז חיי, מפלטי, מצודתי, מציל עני, מריום ראשי, משגבי, משען, משענת, סוחרה, סומך צדיק, סכה, סלעי, סומך נופלים, סתר, סתר אהלו, סתר כנפיך, סתר פניך, עז, עזי, עזרתי, פודה, צלך, צל כנפיו, צל שדי, צנה, צורי, צור עזי, צור מעז, קרן ישעי, שכם, שכט משען, שומר, שומר ישראל, שמש, שופט צדק, תומיך גורלי, תקותי, תקות ענוים, תשועתי.

98. La confiance du Pauvre en la bonté de Dieu se montre encore par les prières qu'il adresse à Dieu et les faveurs qu'il lui

demande. Le Pauvre espère que Dieu voudra bien l'écouter, l'entendre, prêter l'oreille à sa prière, le voir, le regarder, tourner sa face vers lui, faire luire devant lui la lumière, lui donner la lumière de la vie, le guérir, le consoler, faire cesser son deuil, l'aider, le secourir, le sauver, le délivrer, le tirer comme des eaux (comme Moïse), le mettre à l'abri, l'envelopper comme d'une forteresse, le fortifier, le ceindre de force, le relever, élever sa corne, lui montrer le chemin, aplanir la route devant lui, le conduire, l'instruire, l'éclairer, sonder son cœur, l'examiner, le juger, lui pardonner, effacer ses fautes, le rapprocher et le ramener à lui, le bénir et le rendre heureux. Nous donnons ici, par ordre alphabétique des racines, un tableau analogue à celui du paragraphe précédent et qui ne contient qu'une faible partie des expressions qu'on pourrait, sur ce sujet, relever dans les Psaumes ; si l'on aspirait à être complet, tout le Psautier y passerait [1] :

האר פניך, יאר לנו, האירה עיני, תאר נרי, אמרי האזינה, האזינה תפלתי, המאזרני חיל, תאזרני שמחה, יאספני ; — בינה הגיגי, בותן לבורח, עפעפיו יבחנו, תברך צדיק ; — גאלני, מגדיל ישועות, יגמלני, גמל עלי, גמר עלי ; — דליתני, הדריכני ; — זכרני, זכר רחמיך ; — לעזרתי חושה, עיניו יחזו, חיני, תחייני, חלצני, חלצה נפשי, חנני ; — טהרני ; — דרכיך הודיעני, הופיע, יוציאני למרחב, יורני בדרך, לכנסת תושיבני, הושיעני, הישר לפני דרכך ; — כבסני, כונן אשורי, תכונן צדיק, יכפר, תכריע קמי ; — מחה פשעי, מלטה נפשי, ימשני מים רבים ; — ארחותיך למדני ; — הביטה, תנחלני, נחני, תמחני, ינחמני, תנחם על עבדך, הט אזנך, נסה עלינו אור פניך, נסני, הצילני, תצרנו, תנצרני, נשא ידך, נשאם, נותן נקמות לי ; — תסבני, תסובבני, סלחה לעוני, סמכני, תסעדני, תסתירני ; — עורה, העירה למשפטי, עזרני, יעזרם, רצון תעטרנו, יעמוד לימין אביון, ענני, עשה חסד ; פדני, החלא חסדיך, הפליא חסדו, פלטה נפשי, פנה אלי, פצני, קדני, פתח שקי ; — קומה, הקימני, הקיצה למשפטי, תקרב (LXV, 5) הקשיבה, תקשיב אזנך ; — ראה עניי, ירביצני, תרהבני בנפשי עז, תרוממני, תרום קרני, הרק חניה, הרחבת לי, תרחם, רעם, רפאני ; — ישגב, ישגב אביון, השיבני, השיבני, נפשי ישובב, שמע תפלתי, שמרני ; — תמך אשורי.

[1] Quelques-unes des expressions de ce tableau sont au passé, au lieu d'être au futur ou à l'impératif ; le lecteur comprendra que c'est, pour notre sujet, exactement la même chose : ce que Dieu a accordé autrefois, le fidèle peut espérer qu'il l'accordera de nouveau.

20. *Dieu nourricier.*

99. Un des attributs les plus importants de Dieu et où se montre spécialement sa puissance, c'est de fructifier la terre et de fournir leur nourriture à tous les êtres de la création, jusqu'aux plus humbles et aux moins dignes. Le Pauvre étant, en partie, un affamé par convention, cette nourriture que Dieu lui donne peut quelquefois n'être qu'un symbole, représentant la protection de Dieu et le bonheur dont jouissent ceux qui lui sont fidèles. C'est là le sens de XVII, 15 (Je veux me rassasier, au réveil, en contemplant ta face), du יכלכלך de LV, 23, de LXIII, 6 (Tu rassasies mon âme comme avec de la graisse), de LXV, 5 (Nous nous rassasierons du bien de ta maison, ton temple), de XXXVI, 9, sans doute, probablement de XXIII, 2, 5, représentant le bonheur des Pauvres en face du Méchant, et peut-être aussi de XXV, 12. Le plus souvent les paroles des Psaumes sur ce sujet doivent être prises au propre et sans aucune figure. La grandeur de Dieu éclate dans sa bonté pour ses créatures, dans sa force vivifiante, il apparaît comme le père nourricier de tous les êtres, la source de vie, מקור חיים, la puissance dont le souffle anime la nature.

100. Voici d'abord ce que Dieu fait pour le Pauvre. Il remplit son ventre, ses fils se rassasient et laissent le superflu à leurs enfants (XVII, 14) ; les Pauvres mangent et seront rassasiés (XXII, 27) ; Dieu protège contre la faim ceux qui espèrent en lui (XXXIII, 19; XXXVII, 19) ; jamais je n'ai vu le çaddik abandonné et sa postérité privée de pain (XXXVII, 25) ; rien ne manquera à ceux qui craignent Dieu, tandis que le Méchant aura faim (XXXIV, 10-11) ; Dieu donne la pâture aux Pauvres, à ceux qui le craignent (CXI, 5 ; CXXXII, 15 ; CXLVI, 7). Dieu nourrit aussi les Hébreux dans le désert, après la sortie d'Égypte, et dans la Palestine, le pays leur donnera en abondance du froment gras, du miel, il sera fertile, le paysan mangera le fruit de son travail, ses troupeaux se multiplieront et seront prospères (LXXII, 16 ; LXXXI, 11, 17 ; LXXXV, 13 ; CVII, 5, 9 ; CXIVIII, 2 ; CXLIV, 12-14 ; CXLVII, 14 [1]). Et quand les Gentils seront convertis, la terre entière sera fertile et portera ses fruits (LXVII, 7). En réalité, dès maintenant et en tout temps, il n'y a point d'être de la création qui ne reçoive sa nourriture de Dieu. Il donne

[1] Nous énumérons ici, à cause du n° 9 des Dix-huit Bénédictions, qui contient les mots את השנה הזאת לטובה, les passages des Psaumes où se trouve, dans ce sens, le mot טוב ; ce sont XXV, 13 ; XXVII, 13 ; XXXI, 20 ; LXV, 5 ; LXXXV, 13 ; CIV, 28 ; Ps. LXV, 12, a même שנת טובתך.

du pain à toute créature ; les yeux de toutes les créatures sont tournés vers lui, et il leur donne leur nourriture en son temps ; il ouvre sa main et rassasie avec bonté tout être vivant ; il donne à la bête sa nourriture, aux jeunes corbeaux qui l'invoquent (CXXXVI, 25 ; CXLV, 15-16 ; CXLVII, 9 [1]) ; les lionceaux crient pour demander à Dieu leur nourriture, tous les êtres qui grouillent dans la mer l'implorent, il ouvre sa main et les rassasie (voir n° 75). C'est une des grandes fonctions de Dieu d'arroser la terre pour qu'elle puisse nourrir ses habitants, et sa גבורה, dont il est question dans le n° 2 des Dix-huit Bénédictions, consiste justement à communiquer au sol la force productrice. Le Ps. LXV, 10-14, contient une belle description de la puissance fécondante de la pluie [2], ... נקדות הארץ ותשקקה : la terre est abreuvée, les ruisseaux se remplissent d'eau, la terre durcie par l'hiver s'amollit, les sillons se couvrent de verdure, le froment pousse, l'oasis et les collines tressaillent de joie, et toute la nature est en fête [3]. Les mêmes faits sont racontés, dans un langage moins magnifique, au Ps. CXLVII, 8. Enfin, ils se trouvent encore exprimés dans ce beau Psaume CIV, 8 et suiv., avec un trait de plus (vers. 30-31) : le sommeil de l'hiver est la mort, le réveil de la nature, au printemps, sous le souffle vivifiant de Dieu, est une résurrection [4].

21. *Culte rendu à Dieu, prières, synagogues.*

101. Les pratiques religieuses du Pauvre sont conformes aux principes préconisés par tous les prophètes, elles sont aussi éloignées que possible du matérialisme des premiers âges. C'est à peine s'il est question une fois, dans les Psaumes, des cérémonies et des fêtes (LXXXI, 4-5), le *sabbat* même n'est mentionné que dans la suscription du Ps. XCII, et quoique la sortie d'Égypte soit rappelée sans cesse comme un des souvenirs les plus chers de la nation, pas une seule fois les Psaumes ne parlent de la fête de Pâque. Le culte de Dieu se manifeste, sans doute, par certaines pratiques dont nous parlerons tout à l'heure, mais principalement par le chant religieux avec accompagnement d'instruments de musique et par la prière. Le chant שיר, l'action de chanter, שור,

[1] Cela n'exclut pas un certain traitement moins favorable pour le Méchant.

[2] Cf. LXXII, 6. Nous avons déjà parlé plus haut (n° 80) du Ps. LXV, mais dans un autre sens, la répétition que nous faisons ici nous a paru nécessaire.

[3] Le mot גבורה se trouve au verset 7 du psaume, mais nous doutons qu'il se rapporte à la fin du psaume, celui-ci nous paraît composé de deux morceaux rapportés.

[4] Cf. avec le n° 2 des Dix-huit Bénédictions.

זמר, רנן, et la musique sacrée sont mentionnés si souvent dans les Psaumes, que nous n'avons pas besoin d'y insister ni de renvoyer au texte ; cela est si connu que, dans l'opinion populaire, le psalmiste et sa harpe sont inséparables. On n'a pas la moindre preuve que les Psaumes aient été justement destinés à servir de texte aux chants liturgiques du temple, et si on peut croire qu'il y en a effectivement qui ont été consacrés à cet usage, leur nombre doit être relativement restreint. Nous comprendrions, à la rigueur, que des compagnies privées aient chanté les Psaumes dans le temple, si toutefois on le leur permettait, mais la plupart des Psaumes expriment des idées si particulières qu'il est impossible de croire qu'ils aient pu servir au culte public et officiel. Une seule chose est certaine et importante à noter, c'est que le chant religieux occupe une grande place dans les Psaumes ; cela explique l'importance qui lui est donnée aussi dans le livre des Chroniques. Ce livre n'admet que des lévites dans les chœurs qui fonctionnent pendant les cérémonies publiques, mais nous sommes loin de croire que les Psaumes soient exclusivement de l'invention et à l'usage des lévites, et aussi bien que des particuliers étaient admis à prier dans les anciens sanctuaires, et même des femmes, comme Hanna, mère de Samuel, nous ne voyons pas pourquoi des laïques n'auraient pas pu aussi être admis à chanter des chants sacrés dans les cours du temple où ils avaient accès. Rien ne prouve, du reste, que les chants dont parlent les Psaumes aient été toujours exécutés dans le temple, les prophètes avaient aussi des chants religieux avec accompagnement d'instruments, ils n'étaient pas tous lévites et leurs exercices religieux ou prophétiques ne s'exécutaient pas dans le temple.

102. Le temple de Jérusalem, comme lieu de prière, de sacrifices, centre religieux de la nation et demeure de Dieu, a conservé tout son prestige pour les psalmistes, et la montagne de Sion, où s'élevait le temple, est une montagne sainte (par exemple, II, 6 ; III, 5 ; etc.), la demeure de Dieu (IX, 12 ; etc). Le temple est la maison de Dieu, son sanctuaire, בית ה', היכל קדשך, ביתך (V, 8 [1] ; XXIII, 6 ; etc.), sa tente, אהלך (XV, 1), son séjour et le tabernacle de sa gloire et de son nom, מעון, משכן (XXVI, 8 ; LXXIV, 7), sa cabane סכה (XXVII, 4-5), le sanctuaire de sa sainteté דביר קדשך (XXVIII, 2), son sanctuaire מקדש, קדש (XX, 3 ; LXIII, 3 ; LXXIV, 7 ; LXXVIII, 69 ; XCVI, 6 ; cf. vers. 8). Il ne peut pas y avoir de doute que la plupart au moins de ces expressions désignent le temple de

[1] Le היכל קדשו, dans XI, 4, paraît être dans le ciel ; cf. XVIII, 7, היכלו, qui signifie probablement le ciel.

Jérusalem. Le Ps. LXXXIV tout entier est consacré à célébrer ce sanctuaire, ses parvis חצרות, ses autels מזבחות (cf. XXVI, 6 ; XLIII, 4 ; CXVIII, 27 ; LXV, 5 ; XCII, 14 ; XCVI, 8 ; C, 4, où sont mentionnées aussi les portes du temple). Le psalmiste se réjouit d'aller dans la maison de Dieu (CXXII, 1), les fidèles s'y rendent en foule (LV, 15), des processions en fête se dirigent vers la maison de Dieu (XLII, 5), on revêt, pour la circonstance, les vêtements de cérémonie הדרת קדש (XXIX, 2 ; XCVI, 9) ; les Serviteurs de Dieu se tiennent dans la maison de Dieu pendant les nuits, ils se tiennent dans les parvis de la maison de Dieu (CXXXIV, 1 ; CXXXV, 2 [1]). Les prêtres, qui deviennent plus tard, comme sadducéens, les ennemis des Pieux, et qui accomplissent, avec les lévites, tous les services du temple et toutes les cérémonies du culte, ont encore toutes les sympathies du Pauvre ; Aaron, comme nous le verrons plus tard, reste pour les psalmistes une des grandes figures du passé, la maison d'Aaron est traitée avec amitié (CXV, 12 ; CXXXV, 19 ; les lévites également, CXXXV, 20), les prêtres sont les prêtres de Dieu et mis sur le même rang que les Pauvres (CXXXII, 9, 16 [2]), et la fonction de prêtre est revêtue d'un éclat presque divin (CX, 4).

103. A côté du temple et à l'époque des Psaumes, y avait-il réellement déjà des synagogues ? Cela n'est pas impossible, tous les Pauvres n'étaient pas à Jérusalem, sans doute, et les Pauvres priaient beaucoup, il n'y a pas de livre biblique où le mot תפלה se trouve aussi souvent que dans les Psaumes. La prière des Dix-huit Bénédictions, qui n'a probablement pas été rédigée bien longtemps après les Psaumes, ne se conçoit pas sans les synagogues où on devait la réciter en public. Néanmoins il faut dire qu'il n'y a absolument rien dans les Psaumes qui atteste sûrement qu'il y ait eu des lieux de prière de ce genre, et la vénération des psalmistes pour le temple de Jérusalem semble exclure l'existence de ces temples secondaires, rivaux actuels ou futurs de celui de la capitale. La prière du Pauvre est très souvent une prière individuelle et isolée, même une prière mentale, une prière du cœur, non une pratique religieuse réglée et faite selon les rites [3]. D'autres fois, cependant, et assez souvent, il la fait en commun

[1] Cf. nos 64 et 103.

[2] Il est vrai que le ps. parle au futur et peut-être pour les temps messianiques, mais comme les prêtres sont liés aux Pauvres dans ces deux versets, on ne saurait, dans tous les cas, y voir une intention ironique contre les prêtres contemporains. Voir aussi la sympathie pour les prêtres dans LXXVIII, 64.

[3] Par exemple, quand il dit qu'il prie soir et matin et après-midi (LV, 18), c'est une pure image, qui a pu donner naissance aux trois prières quotidiennes des temps rabbiniques, mais qui n'a rien de commun avec ces trois prières. Le Pauvre se lève aussi au milieu de la nuit pour louer Dieu (LXXVII, 7 ; CXIX, 62).

en public, avec la foule ou en présence de la foule, et il semble me que cette forme de la prière ait à ses yeux une vertu spéle et plus grande, mais la question est de savoir où se tenaient réunions, si elles n'avaient pas lieu dans la cour du temple me, ou en pleine place publique, et si elles avaient, en somme, n de commun avec la prière synagogale. Le Pauvre bénit Dieu is les assemblées מקהלות, מקהלים (XXVI, 12; LXVIII, 27), il rate la gloire du nom de Dieu devant ses frères, au milieu de semblée קהל (XXII, 23), devant une assemblée nombreuse il omplit son vœu ou loue Dieu et proclame sa justice (XXII, 26; XV, 18; XL, 10, 11; CIX, 30; CXVI, 14); il exalte Dieu devant communauté du peuple קהל עם et l'Assemblée des Anciens II, 32), il le remercie de tout son cœur devant le conseil des tes et la communauté סוד ישרים ועדה (CXI, 1). Aucun de ces sages n'indique véritablement une réunion pieuse assemblée ir la prière en commun; les deux derniers passages cités, qui aient de nature à faire plutôt impression au premier moment, dent leur importance si on fait attention que celui du Ps. CVII un passage historique se rapportant aux temps anciens, et que is le Ps. CXI il s'agit, comme du reste dans le Ps. CVII, d'une nion qui a lieu en dehors de tout projet de prière et dont le uvre profite pour venir proclamer la grandeur de Dieu. Car st là justement, à ce qu'il nous semble, le sens de tous ces passes: le Pauvre croit faire œuvre méritoire en venant édifier la ule par sa piété et faire de la propagande en faveur de Dieu. est dans les mêmes termes et le même but à peu près qu'il rle si souvent de proclamer Dieu parmi les Nations (par exemple, LVII, 10; XCVI, 3; CVIII, 4). L'analogie entre les deux cas t si grande qu'ils ont évidemment la même signification.

104. Le lecteur m'attend évidemment au fameux passage de . LXXIV, 8, qui a été, jusqu'à présent, la seule preuve un peu rieuse de l'existence de synagogues qu'on ait pu trouver dans Psaumes. Les mots שרפו כל מועדי אל בארץ prennent, en effet, sens très simple si on traduit par: ils ont brûlé toutes les nagogues du pays. Mais outre que le texte n'est pas très sûr[1], que, d'autre part, il est bien difficile, malgré l'exemple paralle de Lamentat., II, 6, de donner au mot מועד, qui signifie réun, le sens de lieu de réunion[2], il faut considérer que toute la

[1] Voir le commentaire de Graetz; d'après la version grecque on pourrait supposer il y avait dans le texte quelque chose comme ceci: dispersons (ou exterminons) les communautés de Dieu dans le pays.

[2] On pourrait même supposer (mais nous avouons que cela demande quelque bonne mie) que le pluriel est ici une exagération poétique et que, malgré כל et le

force démonstrative de ce passage vient uniquement de ce que l'on suppose que notre psaume a été écrit à l'époque des Macchabées et décrit les persécutions d'Antiochus. Cette hypothèse a d'abord contre elle que plusieurs traits du tableau ne s'accordent pas avec les événements qui se sont passés sous Antiochus [1]. De plus, on ne saurait méconnaître la parenté de notre psaume avec le psaume LXXIX, il nous paraît certain que tous les deux font allusion à la destruction du temple par Nabuchodonosor, et l'analogie de notre psaume avec le chapitre II des Lamentations vient à l'appui de cette explication. Les deux psaumes peuvent avoir été écrits à une des époques difficiles du second temple, peut-être et si l'on veut dans le premier siècle après le retour de l'exil, pendant les guerres que les Juifs eurent à soutenir contre les peuples voisins, mais, en réalité, pour nous, il est indifférent d'en connaître la date précise. Ce ne sont pas des pièces d'actualité, ils traitent un des lieux communs des Psaumes, la persécution du Pauvre ou du peuple juif par les Nations et les voisins (voir LXXIV, 19, 21 ; LXXIX, 11-12) ; la plus grande calamité de ce genre subie par les Juifs est la destruction du temple par Nabuchodonosor, elle sert de point de départ à la description du psalmiste. Mais s'il en est ainsi, il est clair que notre verset LXXIV, 8, n'a rien à faire avec les synagogues et c'est tout ce que nous voulions prouver [2].

22. *Culte de Dieu par les sacrifices et les vœux.*

105. Le temple ne va pas sans les sacrifices. Anciennement, le sacrifice était le fond du culte, le principal acte par lequel l'is-

בארץ, il ne s'agit, en réalité, dans notre verset, que du temple de Jérusalem ; voir מקדשיך, LXVIII, 36 ; במקדשי אל, LXXIII, 17, et les pluriels de משכן si fréquents dans les Ps.

[1] Voir l'introduction à notre psaume dans *Kurzgefasster Kommentar zu den Heiligen Schriften des Alten u. Neuen Testaments*, par Strack et Zöckler, 6e partie, *Psalmen u. Sprüche Salomos*.

[2] On nous permettra de proposer une explication du verset LXXIV, 5, qui a donné tant de difficulté aux commentateurs. Nous croyons que ce verset fait allusion à un procédé, probablement très usité en Palestine, servant à faire remonter sur l'eau un fer qui est tombé au fond. On tâchait de l'engager dans un réseau de bois סבך עץ, et une fois qu'il y était, il remontait de lui-même à la surface. C'est le miracle d'Élisée, II Rois, VI, 4-7. Reste à savoir si le verset est réellement à sa place et si le premier mot du verset est bien transmis. Nous ne nous chargeons pas de rattacher le verset au contexte ; il y faut peut-être quelque tour de force, pas plus étonnant que ceux auxquels on a déjà eu recours pour expliquer ce passage. Remarquons cependant que le יִוָּדַע du vers. 5 se retrouve LXXIX, 10, et a peut-être un sens analogue, de sorte qu'on pourrait traduire : « Que le crime des Nations soit révélé comme est révélée la hache cachée sous les eaux et ramenée à la surface. »

raélite se mettait en relations avec Dieu. Il n'en est plus ainsi dans les Psaumes; chez eux, comme chez les Prophètes, le sacrifice est d'ordre secondaire et ne joue plus qu'un rôle très effacé. Cependant les Psaumes, contrairement à l'habitude de certains prophètes, ne rejettent pas absolument les sacrifices et ne s'emportent pas contre ceux qui les offrent. Dieu reçoit avec plaisir les offrandes et les holocaustes עולה ,מנחה, et en tiendra compte (XX, 4); les *haçidim* de Dieu contractent alliance avec lui en offrant un זבח (L, 5[1]); le Pauvre vient dans la maison de Dieu avec des holocaustes, des agneaux gras, il fait monter vers le ciel l'encens des béliers, des taureaux et des boucs (LXVI, 13, 15); le peuple en joie attachera la victime חג à l'angle de l'autel (CXVIII, 27); enfin l'autel est souvent mentionné avec respect par les psalmistes. Mais, d'autre part, Dieu ne tient nullement aux sacrifices. « Je ne te punirai pas sur (l'absence de) tes sacrifices, ne t'imagine pas que je me préoccupe tout le temps d'avoir tes holocaustes; je n'ai pas besoin du taureau de ton étable ni des boucs de tes parcs ; car toutes les bêtes de la forêt sont à moi, les animaux dans les hautes montagnes, les oiseaux des montagnes et les bêtes sauvages des champs; si j'ai faim, ce n'est pas à toi que je m'adresserai, car à moi est l'univers et tout ce qu'il renferme. Penses-tu que je mange la chair des taureaux ou que je boive le sang des boucs? Le vrai sacrifice à offrir à Dieu, c'est la prière de reconnaissance (L, 8-14). — Tu ne demandes, dit le Pauvre à Dieu, ni de זבח ni de מנחה, tu ne désires pas de עולה וחטאה (XL, 7). Tu ne demandes pas de זבח, sans cela je le donnerais ; tu ne veux pas d'holocauste ; le vrai זבח, c'est un cœur brisé et humble (LI, 18-19). — La louange plaît mieux à Dieu que le sacrifice des שור פר מקרן מפריס (LXIX, 32). — Ma prière servira d'encens; mes mains levées seront la *minha* du soir (CXLI, 2). » C'est avec une vraie insistance que le Pauvre répète sans cesse que le vrai sacrifice est la prière, l'action de grâce ; chaque fois qu'il prononce le mot *zébah* ou un mot analogue, il ajoute avec affectation que ce sont des sacrifices des lèvres, du cœur, des sacrifices de piété, זבח תודה, זבחי צדק, זבחי תרועה (IV, 6 ; XXVII, 6 ; L, 14, 23 ; CVII, 22 ; CXVI, 17), נדבות פי (CXIX, 108 ; cf. le זבח תודה de L, 23, et LIV, 8, où la *nedaba* a probablement le même sens). Les versets 20 et 21 de Ps. LI nous paraissent être une addition postérieure destinée uniquement à corriger l'effet du passage qui précède et où il est dit que Dieu ne fait aucun cas des

[1] Il est vrai qu'ils ne seront pas accueillis avec empressement ; voir la suite du paragraphe ou du psaume.

sacrifices. L'auteur de l'addition aura été affligé de cette condamnation absolue du sacrifice, et pour l'atténuer, il suppose qu'elle ne vaut que pour l'époque où il n'y avait pas de temple[1], mais une fois Sion et Jérusalem reconstruits, les sacrifices et offrandes, זבחי צדק, עולה, פרים seront rétablis. Cette addition peut avoir été faite dans les premiers temps du retour de l'exil[2], ou à l'époque des Macchabées, après les dévastations d'Antiochus, ou même plus tard, après la destruction du temple par les Romains, s'il est possible que les Psaumes contiennent de petites additions de cette époque. Une seule fois, dans les Psaumes, en dehors de ce passage, l'autel est bien l'autel des sacrifices, c'est dans le verset CXVIII, 27, déjà cité plus haut ; dans les trois autres passages où il est mentionné, il est pris au figuré pour le temple ou considéré comme un refuge et un lieu de prières, non un lieu de sacrifices (XXVI, 6-7, XLIII, 4; LXXXIV, 4). Une exception est faite pour les étrangers, les Nations, qui peuvent, plus légitimement que l'israélite, apporter des offrandes à Dieu מנחה, שי (LXVIII, 30; LXXVI, 12; XCVI, 8), parce que ces offrandes seront le symbole de leur conversion, un hommage inattendu dont le Pauvre est particulièrement fier pour son Dieu. Inutile de dire que les sacrifices des Juifs aux dieux étrangers sont une abomination (CVI, 28 et particulièrement, bien entendu, les odieux sacrifices des enfants dont on est tout étonné de retrouver le souvenir encore vivant et poignant dans les Psaumes (CVI, 37-38[3]).

106. Si les sacrifices sanglants et les offrandes matérielles sont, en général, peu recommandés par les Psalmistes, le vœu, au contraire, נדר, jouit auprès d'eux d'une faveur particulière et qui mérite d'être remarquée. Les sacrifices qu'on doit faire à Dieu sont des louanges et l'accomplissement fidèle des vœux (L, 14), le Pauvre tiendra le vœu qu'il a fait (LVI, 13; LXV, 2), il l'accomplira en présence des fidèles et du peuple tout entier (XXII, 26 ; CXVI, 14), il paiera le vœu que ses lèvres ont prononcé dans la détresse (LXVI, 13-14). Ces vœux sont probablement conditionnels comme celui de Jacob, et Dieu les exauce (LXI, 6, 9). Les voisins eux-mêmes font des vœux à Dieu (LXXVI, 12). En quoi consistaient les vœux ? Probablement dans des pratiques d'abstinence, comme

[1] Cette hypothèse sur ces deux versets n'est pas nouvelle : voir, par exemple, le commentaire d'Olshausen. Cependant la reconstruction *de Sion et de Jérusalem* pourrait signifier simplement le relèvement futur de la nation juive et l'éclat *plus grand* qu'auront alors Sion et Jérusalem. Dans ce cas, ces deux versets ne seraient pas interpolés et feraient partie de la rédaction primitive du psaume.

[2] Remarquer que l'auteur ne dit pas qu'il n'y a point d'autel.

[3] Dans d'autres passages aussi de la Bible le זבח זרים pourrait faire allusion à ces sacrifices.

celles du *nazir* ; David jure et fait vœu de ne pas se coucher ni dormir jusqu'à ce qu'il ait élevé une demeure pour Dieu (CXXXII, 1-5). Le vœu devait généralement finir, à ce qu'il semble, par un sacrifice, comme on le voit dans le passage cité de Ps. LXVI [1], et comme il résulte de la législation du Pentateuque, de sorte que les Psaumes reviennent pourtant, indirectement, à cette pratique du culte pour laquelle ils témoignent de si peu d'enthousiasme. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le jeûne de CIX, 24, n'est point une pratique religieuse ; tout au plus pourrait-on voir quelque chose comme une pratique de ce genre dans LXIX, 11.

23. *Autres pratiques religieuses.*

107. On serait très curieux de savoir ce que les psalmistes ont pensé des prescriptions religieuses contenues dans le Pentateuque, mais les données qu'on peut recueillir dans les Psaumes sur ce sujet sont très vagues. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la Loi (*Tora*, Pentateuque) était déjà devenue, au moins vers les derniers temps des Psaumes, l'objet d'études régulières et, pour ainsi dire, classiques. Les Ps. I et CXIX parlent de méditer, comprendre, approfondir la *tora* absolument comme le ferait un docteur de la mischna ou un talmudiste invétéré. Les noms par lesquels la Loi et les commandements de Dieu sont désignés dans le seul Ps. CXIX sont d'une étonnante variété. En voici la liste : אמרתך, אמרת צדקך, ארחותיך, דבריך, דברך, דרכיך, חקיך, נצותיך, מצות ה', משפטיך, משפטי פיך, משפטי צדקך, נתיב מצותיך, נתיבתי, עדות, עדותיך, עדות פיך, פעמי, פקודיך, תורתך, תורת פיך, תורת ה'.

Des expressions du même genre se trouvent dans d'autres Psaumes, par exemple XIX, 8-15, qui ressemble beaucoup, pour le fond, au Ps. CXIX (voir aussi, XL, 9 ; LXXVIII, 6, 7, 10 ; LXXXIX, 31-32 ; CV, 45). La sagesse חכמה consiste à comprendre les voies de Dieu, à connaître et à pratiquer ses commandements (CVII, 43 ; CXI, 10) ; l'impiété est folie, sottise, pauvreté d'esprit, stupidité אולת, בער, כסל. Le Méchant ne sait pas, ne comprend pas, marche dans les ténèbres (LXXXII, 5) ; la grande affaire pour l'homme pieux, c'est d'avoir l'intelligence de la Loi et l'esprit assez ouvert pour la comprendre. Pour la connaître, il faut qu'il apprenne, qu'il fasse effort et s'applique. Le Sage חכם qui cherche à connaître la volonté de Dieu est déjà sur le point de devenir un savant, un docteur qui interprète la Loi ; et l'étude des pré-

[1] Le contraire pourrait résulter de LVI, 13.

ceptes de Dieu prépare déjà l'étude des textes et le *Talmud*. Il faut apprendre pour savoir, et il faut être intelligent pour apprendre, et la seule chose qu'il faille apprendre et savoir, c'est les commandements de Dieu. La quatrième formule des Dix-huit Bénédictions résume ces idées dans une prière : אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה חננו מאתך דעה בינה והשכל ; le fidèle demande, dans cette prière, le don de l'intelligence, parce que c'est par l'intelligence qu'on arrive à la pratique de la Loi. Le langage des Psalmistes est à peu près le même, chez eux aussi le Pauvre aspire à la חכמה, au שכל, au דעת et à la בינה, surtout dans le Ps. CXIX (חכמה תודיעני, LI, 8[1] ; מלמד אדם דעת, XCIV, 10; לא ידעו ולא יבינו, יבינו, אתבונן XXVIII, 5 ; LXXXII, 5 ; CXIX, 34, 95, 100, 104, אשכילך, שכל טוב, אשכילה, השבלתי, XXXII, 8; CI, 2 ; CXI, 10 ; CXIX, 99 ; טוב טעם ודעת למדני, למדני, CXIX, 12, 27, 65, etc). Tous les commentateurs expliquent le הייתי כנאד בקיטור, CXIX, 83, en disant que le Pauvre n'a pas oublié la Loi, quoiqu'il ait souffert et se soit ratatiné comme l'outre suspendue dans la fumée ; mais c'était l'usage de suspendre dans la fumée l'outre remplie, afin de bonifier le vin [2], et le passage du psaume veut dire que le Pauvre a conservé tout ce qu'il a appris de la Loi et l'a bonifié comme le vin dans l'outre. C'est peut-être déjà quelque chose comme cette parole de Iohanan b. Zaccaï (dans *Abot*, II, 8), qui, voulant dire qu'Eliézer b. Hyrcanos a une mémoire prodigieuse et garde tout ce qu'il apprend, le compare à une citerne cimentée, d'où pas une goutte ne s'échappe.

24. *La justice de Dieu, rémunération, monde futur.*

108. Nous avons déjà dit plus haut que le Pauvre ne doute pas un instant de la justice de Dieu et que sa confiance est inébranlable ; nous voulons montrer ici comment il concilie ce sentiment avec le spectacle des injustices et des misères qu'il a sous les yeux.

Le Pauvre a sans doute ses heures de découragement et de trouble moral, où il se met à envier le sort du Méchant (XXXVII, 1, 7-8 ; LXXIII, 3 et suiv.) et demande pourquoi Dieu s'est détourné de lui, se cache, s'endort et ne vient pas enfin à son secours (VI, 4; XIII, 2 ; XLIV, 25 ; LXXIV, 1 ; LXXVII, 8-10 ; LXXXV, 6, etc.), mais il se relève vite de son abattement. Il a, pour comprendre la souffrance des Justes et le bonheur insolent des Méchants, plusieurs

[1] La *hokhma* est une chose rare et secrète, à ce qu'il semble, de là le mot בסתום de ce verset.

[2] Cf. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Schlauch*.

explications. D'abord, le bonheur du Méchant est grossier, vain et toujours menacé. Acquis par des moyens répréhensibles, il ne donne aucune sécurité ni aucune joie pure (voir, par ex., Ps. XXXVII, LXXIII) ; le Pauvre, au contraire, porte le bonheur dans son cœur (IV, 8). Du reste, même le bonheur tout matériel du Méchant n'est pas complet, il endure aussi beaucoup de misères dont rien ne le console, tandis que le Pauvre est soutenu par la grâce de Dieu (XXXII, 10). Ensuite, le bonheur du Méchant ne dure pas, le Méchant sera puni, maudit par Dieu, exterminé, tandis que le Pauvre recevra sa récompense, sera réhabilité, sera heureux. Cette idée est tant de fois exprimée dans les Psaumes, qu'il est superflu d'y insister. Quand le Pauvre souffre, il se dit qu'il a péché envers Dieu, quoiqu'il n'en ait pas eu l'intention et que même il n'en sache rien ; il se peut que Dieu le punisse même pour des fautes inconscientes (n° 29) ou bien qu'il expie la faute de ses ancêtres (XXV, 7 ; LXXIX, 7 ; CVI, 6 [1]), quoique Dieu puisse, s'il le veut, exempter de cette responsabilité les générations plus jeunes et que, suivant le Pauvre, le Méchant seul doive porter la faute de ses parents (CIX, 14). Le Pauvre est presque capable de pécher exprès, envers Dieu seul, il est vrai, afin que les jugements de Dieu soient équitables et ses arrêts justifiés (LI, 6). La souffrance est, du reste, une épreuve, au double sens du mot [2]. Dieu éprouve le Pauvre comme on éprouve l'argent (LXVI,10), pour voir si sa piété est de bon aloi (CXXXIX, 1, par exemple). Il l'éprouve aussi pour le purifier de ses péchés, le régénérer et le rendre digne du bonheur qui l'attend. Le Pauvre demande même comme une faveur d'être éprouvé, afin de fortifier ou de démontrer sa vertu (XXVI, 2 ; CXXXIX, 23). Enfin, quand le Pauvre est à bout de raisons, il se dit que les voies de Dieu sont mystérieuses et qu'il est téméraire de les sonder. C'est pour cela qu'il reste muet (XXXIX, 10), toutes les explications sont vaines (LXXIII, 16), mieux vaut être un simple qui ne sait rien, accepter comme une bête les arrêts de Dieu (LXXIII, 22). En général, du reste, et sans parler de cette question de la justice de Dieu, l'œuvre de Dieu dépasse l'esprit humain, et le Pauvre ne se flatte pas de la comprendre (CXXXIX, 6) ; son cœur reste humble et il se garde de vouloir pénétrer des mystères qui sont au-dessus de lui ; il aime mieux ignorer et calmer sa douleur comme fait un enfant sur le sein de sa mère (CXXXI, 1, 2).

109. Ce n'est sûrement pas dans un monde futur que les in-

[1] Cf. CXXIX, 1, 2.

[2] Voir les mots בחן, חקר, צרף, נסה. Dieu lui-même a été éprouvé par les anciens Hébreux (LXXVIII, 18, 41, 56 ; XCV, 8-9 ; CVI, 14).

justices de ce monde seront réparées. Nous ne voulons pas étudier ici à fond les représentations que se font les psalmistes de l'état de l'homme après la mort, mais nous devons nous demander s'ils croyaient à ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Il faudrait d'abord voir s'ils avaient une idée nette de l'âme, telle que nous nous la représentons : il semble certain qu'ils ne l'avaient pas. Les mots par lesquels les Psaumes paraissent désigner l'âme désignent simplement et par approximation la personne humaine, l'homme vivant ou la vie qui est en lui, sans aucune idée métaphysique. On n'a qu'à voir les différents passages où le Pauvre, en parlant de lui, emploie les mots נפשי, רוחי, כבודי (sans parler de יחידתי, כחי, לבי, לצמי, etc.), pour se convaincre que par ces termes il n'entend pas ce que nous appelons l'âme, une force centrale bien déterminée et bien définie, mais le plus souvent sa personne, ou, quand l'idée est plus raffinée, son être pensant et sentant. Il ne sait rien de l'immortalité de l'âme, il ne connaît que le שאול, le בור, le שחת, le אבדון obscur, le חשך, où vivent les ombres רפאים. Les morts sont libres de tout souci, ils sont couchés dans la tombe et Dieu n'a plus une pensée pour eux (LXXXVIII, 6), ils ne savent plus rien et ne peuvent plus comprendre les merveilles de la Providence (LXXXVIII, 13), ce n'est pas pour eux que Dieu gouverne le monde (LXXXVIII, 11). Aussi, dans la mort, le souvenir de Dieu est perdu, personne ne le louera plus (VI, 6) ; ce ne sont pas les morts qui louent Dieu, ni ceux qui descendent dans l'empire du silence et de l'oubli (CXV, 17 ; cf. LXXXVIII, 11, 12) ; le Pauvre veut louer Dieu pendant qu'il est encore en vie (LXIII, 5 ; CIV, 33 ; CXIX, 175), il ne veut pas mourir, mais vivre et raconter les exploits de Dieu (CXVIII, 17) ; que gagnerait Dieu à sa mort, s'il descendait dans la fosse ? Est-ce que la *poussière* peut louer le Seigneur et raconter ses vertus (XXX, 10) ? L'homme est comme un souffle qui s'en va et ne revient plus (LXXVIII, 39) ; son souffle le quitte et il retourne à la terre dont il est sorti (CXLVI, 4). Les bêtes de même meurent et retournent à la poussière (CIV, 29). On pourrait croire que dans le verset suivant il y a quelque allusion à la résurrection des morts, mais ce serait sûrement une erreur, le passage s'applique aux animaux et personne n'a jamais parlé de la résurrection des animaux. Les paroles de ce verset doivent être prises au figuré, elles décrivent la reproduction incessante des êtres vivants et le rajeunissement éternel de la nature.

ISIDORE LOEB.

(*La fin des Psaumes au prochain numéro*).

RECHERCHES BIBLIQUES

XX

LA CORRESPONDANCE D'AMÉNOPHIS IV ET LA BIBLE (*fin* [1]).

Villes phénico-palestiniennes.

Avec le territoire de mat-Nuhashshe = Aram-Çôbâ, nous avons atteint la limite septentrionale de la Palestine telle que la conçoit l'auteur des Nombres, XXXIV, car, en réalité, la Palestine historique n'a pas dépassé la source du Jourdain près de laquelle était située la ville de Laïs, occupée par une troupe de Danites au temps des Juges. Il faut maintenant retourner sur nos pas, afin de ne toucher que des points géographiques qui intéressent directement la Bible. Je me bornerai donc à relever quelques noms propres de villes phénico-palestiniennes dont la présence dans les documents babyloniens est de nature à dissiper des incertitudes ou à rectifier quelque idée préconçue. Dans cet examen minutieux, nous assisterons à ce fait certainement inattendu, mais pourtant d'une réalité matérielle, que, si la Bible demande le plus souvent les éclaircissements des inscriptions cunéiformes, celles-ci sont parfois ses obligées et ne peuvent se tirer de l'ambiguïté inhérente au système cunéiforme sans être éclairées par la comparaison avec les leçons conservées traditionnellement dans la Bible.

La nomenclature suivante procèdera du nord au sud.

A. Villes du littoral.

1. *Armada* (W. 51, r. 18). C'est la ville écrite dans la Bible ארוד, et cette circonstance montre bien que les Babyloniens eux-mêmes prononçaient ce nom *Arwada*. A côté de cett[e]

[1] Voyez tome XX, page 199.

graphe, on trouve quelquefois dans les inscriptions assyriennes la forme *Aruadi*. Les Grecs et les Romains ont laissé tomber le ר et ont employé la forme Ἀράδος, Aradus, mais la forme indigène a survécu dans le nom arabe *Ruad*.

2 *Çumura* (*i*). Cette ville figure très fréquemment dans les lettres babyloniennes, comme ayant été prise par l'armée des Héthéens. Dans la Genèse, la forme ethnique צְמָרִי désigne une tribu chananéenne habitant cette ville, dont le nom doit avoir été צְמָר. Les géographes classiques l'appellent *Simmyra*; le nom moderne est *Çumr*.

3. *Shigata*. Ce nom géographique se rencontre très souvent en compagnie du précédent avec le déterminatif *eru* ou *alu* « ville ». En caractères hébreux, on aurait סגת, שגת ou שקת, formes possibles, mais introuvables dans les livres hébreux. On pourrait, au besoin, se consoler avec cette considération que bien d'autres villes phéniciennes, mentionnées dans ces documents, ont disparu de la littérature postérieure, entre autres les villes d'*Ullaza* et d'*Ambi*[1]; je pense néanmoins que dans ce cas particulier la cause n'est pas aussi désespérée, et je ne puis supprimer le sentiment que la forme babylonienne, dans ces trois syllabes *shi-ga-ta*, représente un léger déguisement de la localité dont les habitants sont mentionnés dans le tableau des tribus chananéennes de la Genèse sous la dénomination de עַרְקִי, ce qui suppose un nom de ville עֲרָק (עֶרֶק) ou עַרְקָה (anciennement ערקת). L'association si fréquente de *Çumura* et *Shigata* dans nos inscriptions rappelle tellement la mention de צְמָרִי et de עַרְקִי dans le même groupe ethnique de la Genèse que l'idée de leur identité m'a été suggérée au premier regard jeté sur les textes. L'unique obstacle qui s'y opposait était la syllabe initiale *shi* dont la valeur *ir* n'a été dégagée jusqu'ici par aucun assyriologue, et il aurait paru arbitraire de lui assigner cette valeur dans ce cas spécial. Heureusement, toute hésitation a disparu par la constatation, dans W. 77, 11-12, du couple sus-mentionné écrit: *er Çu-mu-ra u er Ir-qa-ta* dont le dernier nom répond lettre par lettre à la forme hébréo-phénicienne עַרְקָה, circonstance qui démontre en même temps la valeur *ir* pour le signe *shi*. Voilà un cas de plus attestant l'utilité de la Bible pour le déchiffrement de l'écriture cunéiforme. La ville d'Arca subsiste encore aujourd'hui; le Talmud la mentionne sous le nom de ערקה לבנון « Arca du Liban ».

[1] Ces noms sont respectivement עֻזָּא (ou עַזָּה) et עַנָּב; cette dernière ville est homonyme de la ville judéenne עֲנָב (Josué, xv, 49).

4. *Gubla*. La lecture exacte de ce nom, écrit très souvent *du-la*, est établie au moyen des variantes *gu-ub-la* (W. 80, 4) et *du* (=*gub*)-*ub-li*. C'est la ville des גִּבְלִים qui ont taillé les pierres employées dans la construction du temple salomonien (I Rois, v, 32). Le nom était en phénicien גְּבַל, en hébreu גֶּבֶל; l'atténuation d'*o* en *i* dans les formes dérivées n'est pas rare en hébreu, comparez אִמֶּר et אִמְרָה, קִבְרִי et קֶבֶר, etc. Il ne faut pas confondre cette ville phénicienne avec le גְּבָל mentionné dans le Psaume LXXXIII, 8, avec Ammon et Amalec, et qui désigne indubitablement le district montagneux de la Judée du sud qui porte, chez les Grecs, le nom de « Gabalène ».

5. *Beruta*. Aucun doute n'est possible, c'est bien la ville nommée encore aujourd'hui *Beyrouth*, le *Berylus* des Grecs. Dans Ezéchiel, XLVII, 16, figure le nom de ville בֵּרוֹתָה, écrit בֵּרוֹתַי dans II Samuel, VIII, 8, mais appartenant à une localité d'Aram Çobâ. La forme de ce nom semble contractée de בְּאֵרוֹת « puits ». Le mot copte *barout* « airain », ainsi que le *bert* éthiopien, me semble en connexion avec la ville phénicienne comme lieu d'exportation de l'airain sur la côte africaine de la mer Rouge [1].

6. *Ziduna*, Sidon ; צִדוֹן, la plus ancienne métropole de la Phénicie, est personnifiée dans la Genèse en fils aîné de Chanaan. En babylonien, l'échange entre צ et ז est des plus fréquents.

7. *Acca*. Cette forme est tirée de l'adjectif ethnique *akkâu* « habitant d'Acca », qui figure dans une lettre que nous citerons plus loin. C'est la ville d'Acco, que la tribu d'Aser n'a pas pu soumettre (Juges, I, 31). En hébreu, ce nom s'écrit constamment עַכּוֹ, en phénicien עכי et עך, d'où en grec *Acé*, changé plus tard en Ptolémaïs. Pour le sens du vocable, il faut se rapporter à l'arabe עַנָּךְ « racine, base, porte », de עַנַךَ « serrer » et « fermer la porte ».

8. *Yapu* ou *Yâpu* se reconnaît facilement comme la ville de יפו. L'orthographe babylonienne est conforme à celle de l'hébreu. L'inscription phénicienne d'Ashmunazar écrit יפי, avec un י au lieu d'un ו, et les Grecs ont aussi entendu Ἰόππη; le nom moderne est *Jaffa*.

B. Villes de l'intérieur.

Celles-là sont beaucoup plus rarement mentionnées dans les textes que j'ai à ma disposition, mais d'après mes informations, il

[1] Je démontrerai plus loin que l'exploitation du fer appartenait également aux industries les plus anciennes de la Syro-Phénicie.

doit s'en trouver d'autres dans les inscriptions encore inédites à ce moment. Je vais énumérer celles qui sont parvenues à ma connaissance, en faisant abstraction de l'ordre géographique, impossible à fixer avec certitude.

L'inscription W. 73 paraît annoncer, à la ligne 37, la prise imminente par l'ennemi, après celle de la ville de *Gubla*, c'est-à-dire Byblos, d'une autre ville dont le nom est écrit *Hikugulla* (*hi-ku-gul-la*) ou *Hikugula* (le signe *gud*, *gul* se lit aussi *gu*). J'incline beaucoup à y voir un homonyme féminin de la ville de חֻקֹּק située dans le territoire de la tribu de Nephtali (Josué, XIX, 34). Dans la forme retenue par les Septante, Ἰκκώκ, il y a également un *i* dans la première syllabe. Il est facile de voir combien l'orthographe babylonienne est inconséquente dans la manière de rendre les deux palatales du nom qu'il eût été impossible de fixer exactement si nous n'avions pas pour guide la forme biblique.

Une ville galiléenne des plus curieuses est mentionnée sous la forme *Ki-hi-in-na-tu-ni* dans W. 8. J'y ai déjà fait allusion plus haut en parlant du nom de Chanaan, le moment est venu d'en étudier la composition et de l'identifier avec une localité biblique. Comme elle doit être cherchée aux environs d'Acco ou de Saint-Jean-d'Acre, nous avons la certitude que c'est un vocable d'origine phénicienne, qu'on pouvait transcrire en caractères hébreux כחנתן, mais un tel nom ne se prête à aucune interprétation satisfaisante, car l'élément initial, qu'il soit כח ou כחן, n'offre rien d'intelligible. La même obscurité resterait si, en regardant le ח babylonien comme représentant le ע phénicien, on se résolvait à transcrire כענתן. Si nous n'avions que cette transcription babylonienne, la difficulté serait insurmontable, et il faudrait classer ce nom géographique parmi les non-valeurs condamnées à tout jamais. A notre grand plaisir, le rapprochement de cette forme babylonienne et d'une forme biblique, inexpliquée jusqu'à présent elle-même, me semble être de nature à jeter un nouveau jour sur les deux à la fois d'une manière vraiment remarquable.

Les territoires galiléens qui avoisinaient celui d'Acco du côté est et sud-est faisaient partie des possessions des tribus d'Aser et de Nephtali. Aucune ville connue d'Aser n'a la moindre ressemblance avec le nom que nous étudions. Par contre, du côté du territoire de Nephtali la tâche de retrouver un homonyme paraît moins désespérée. Là, nous rencontrons tout d'abord le nom de חַנָּתֹן *Hannâtôn*, qui répond lettre pour lettre aux cinq dernières syllabes de la forme babylonienne (*Ki-*)*hi-in-na-tu-na*. Mais comment expliquer la syllabe initiale *ki* ? Mon premier mouvement était de joindre cette syllabe à celle qui précède et de voir

dans *er ki* « ville de pays » une désignation redondante pour le simple *er* « ville ». On trouve assez souvent dans nos lettres *mat ki* et *er ki*, au lieu de la forme simple *mat* et *er*. Après mûre réflexion, j'hésite à m'y arrêter, par cette raison concluante qu'aucune des lettres de Burnaburiash ne montre pareille orthographe, laquelle ne paraît pas avoir été en usage dans la littérature babylonienne proprement dite. Force nous est donc de prendre la syllabe *ki* pour partie intégrante du nom propre et de conclure, par l'analogie du nom de חנתן, que la terminaison תן entrait dans la formation des noms géographiques de la Palestine. Cette idée est confirmée par le nom פִּרְעָתֹן, qui vient de la racine פרע[1]. Il s'agit seulement d'aplanir la difficulté que présente la partie essentielle du nom, et qui ne fournit pas de racine sémitique plausible. Une combinaison ayant l'air d'être cherchée trop loin nous fournira peut-être le moyen de nous tirer d'embarras.

La partie radicale du nom que nous étudions montre dans ses éléments extrêmes le groupe כ־ן ou ק־ן; or, parmi les villes de la tribu de Zabulon, car nous ne devons pas sortir de ce territoire afin de ne pas nous éloigner trop de la ville d'Acco, on ne trouve que deux villes dont les noms commencent par un כ ou un ק. Ce sont כִּסְלֹת et קָטָת (Josué, XIX, 12, 15). Le premier de ces noms doit être éliminé, par cette raison incontestable que la troisième lettre radicale donne un ל au lieu du נ qu'il nous faut. Reste le second nom qui, au premier aspect, participe du même défaut, puisque la troisième lettre est un ת au lieu d'être un נ. Heureusement, cet embarras n'est qu'apparent, car le nom de cette ville a été transcrit par les Septante Κατανάθ; le texte hébreu qu'ils avaient sous les yeux portait donc קטנת, et ce n'est que le texte massorétique qui a perdu le נ radical. Cette restitution du nom géographique nous fournit les moyens d'expliquer les autres singularités se rattachant à ce nom. On sait que dans le passage précédemment cité, la ville de קָטָת est mentionnée à côté de נַהֲלֹל. Dans Juges, I, 30, il est dit que la tribu de Zabulon n'a pu chasser les habitants de קִטְרוֹן, ni ceux de נַהֲלֹל. Comme l'identité de נַהֲלֹל et de נַהֲלָל n'est susceptible du moindre doute, il s'ensuit nécessairement que קטרון n'est pas différente de קטת ou plutôt de קטנת d'après le texte des Septante. Mais la différence constatée à la fin de ce nom dans les deux orthographes présente certainement une énigme des plus obscures, et cela d'autant plus que la deuxième radicale n'est pas en apparence la même dans la forme

[1] Comparez aussi צָרְתָן et קַרְתָן, à moins qu'il n'y ait une contraction de צָרְתַיִן et קַרְתַיִן = צָרְתַים et קַרְתַים; cf. דּוֹתָן = דּוֹתַיִן.

hébraïque et dans la forme babylonienne. Mais cette difficulté disparaît précisément devant la considération émise plus haut qu'une racine קחן ou כחן ne présente pas une forme sémitique satisfaisante, et nous sommes ainsi conduits, en nous appuyant sur l'orthographe hébraïque, à transcrire la forme babylonienne *ki-'ti-in-na-tu-na*, au lieu de *ki-hi-in-na-tu-na* ; on sait que le caractère *hi* a aussi la valeur de *'ti* = ט. Maintenant, si l'on transcrit la forme archaïque babylonienne en caractères hébreux, קטנתן, on voit tout de suite que la variante קטרון n'est qu'une simple altération de קטנ[נ]תן Il en résulte, en même temps, que la forme קטת est raccourcie de קטתן, ou plutôt de קטנתן, en y rétablissant le נ qu'avait encore le texte des Septante. Ainsi la forme babylonienne du xv[e] siècle avant Jésus-Christ nous a fourni des moyens sûrs pour rétablir le nom propre primitif si diversement altéré dans le texte biblique. Mais il ne faut pas oublier non plus que la Bible nous a mis en mesure de transcrire exactement la forme babylonienne qui, autrement, serait restée inexpliquée et pouvait donner lieu à des hypothèses sans fin. J'ajouterai encore que cette ville de קטנתן me paraît absolument identique avec la ville galiléenne mentionnée dans le Talmud sous la forme de קטנתא, קטנית, aujourd'hui *Qeteina*[1], où la finale ן a entièrement disparu.

B. — Histoire.

A ce sujet, nous nous tiendrons aussi dans les limites que nous avons fixées pour la géographie et nous ne relèverons que les renseignements historiques en rapport avec les faits signalés par la Bible comme à peu près contemporains de l'Exode ou de la conquête de la Palestine par les Hébreux. Ils formeront une sorte de préhistoire du peuple d'Israël, destinée à nous montrer les conditions sous lesquelles cette nation naissante est parvenue à s'établir sur le sol de la Palestine et à développer son génie particulier. Les recherches suivantes s'attacheront à apporter quelques éclaircissements sur la situation politique, l'état religieux, et l'état de civilisation où se trouvait la Syro-Palestine à ce moment décisif.

Situation politique.

La nombreuse correspondance qui nous est parvenue de plusieurs fonctionnaires de la Syrie nous montre clairement que

[1] Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 189.

ypte exerçait le droit de suzeraineté sur tout le vaste terri-
e situé entre l'Oronte et le Wad-el-arish, c'est-à-dire la Phéni-
la Syrie et la Palestine. Partout les Égyptiens plaçaient des
verneurs, surtout dans les villes du littoral plus accessibles par
de mer, mais les villes principales de l'intérieur avaient
aussi des gouverneurs égyptiens, pris soit dans la famille du
d roi, soit dans les familles de la noblesse aborigène qui se
distinguées comme auxiliaires ou partisans de la domination
ptienne. C'est surtout la Phénicie et la Palestine qui étaient
strictement soumises au régime égyptien. Pour la Phénicie et
hilistée nous le voyons bien par le grand nombre des lettres
viennent de ces contrées. Pour la Palestine, en particulier, on
rrait concevoir quelques doutes, en faisant valoir la nature
ntagneuse du pays et son peu de ressources. Cependant une
re de Burnaburiash, roi de Babylone, accentue tout particu-
ement ce fait que la Palestine faisait partie intégrante de
gypte à ce moment, au point que le Pharaon est rendu respon-
le des préjudices subis par l'ambassadeur du roi de Babylone
s une petite ville de ce pays. Je crois que la teneur de la
tre à laquelle je fais allusion ne sera pas sans quelque intérêt
ur les lecteurs de la *Revue*.

Recto.

1 *ana Naphururiya.*
2 *Shar mat miçrî ahiya kibima*
3 *umma Burraburiyâsh shar mat Kara[duniyâsh]*
4 *ahikama ana yashi shulmu*
5 *ana kasha matka bitka ashshâtika ablika*
6 *nishi rabutika sisika narkabâtika*
7 *dannish lu shulmu*
8 *anaku û ahiya itti ahamesh*
9 *'tabuta niddabub*
10 *û annita niqtabi*
11 *umma ki abbuni itti ahamish*
12 *nînu lu 'tabanu*
13 *inanna tamkarûa*
14 *sha itti ah 'tabu tebû*
15 *ina mat Kinahhi ana shimati ittaklû*
16 *ultu ah 'tâbu ana muhhi ahiya itiqu*
17 *ina er Qi'tinnatuni sha mat Kinahhi*
18 *Shum-Adda mar Balummé Shutadna mar Sharâtum sha ir Akka*
19 *nishi shunu ki ishpuru nish tamkariya*
20 *idduku û shulmanu ittablu*

21 ... *shar ana pani ...ki i...*
22 *altaprakku shita* (?)....
23 *ligbakku*

Verso.

24 *mai Kinahhi matka û shar[rishu ardika*
25 *ina matka hummuçaku sunikma û*
26 *kaspa sha itbalu shullim...*
27 *û nishi sha nishiya id[ûku]*
28 *dukshunutima idmishunu îér*
29 *û shumma nishi annuti ul tadduk*
30 *iluruma lu urash* (?) *attua*
31 *û lu nishi mar shiprika idukûma*
32 *ina birini shipri ipparas*
33 *û ardushu unakkiruka*
34 *ana nishi attua Shumadna*
35 *shepishu kî unakkisu*
36 *itushu iktalashu*
37 *û nish shanû*
38 *Shutadna akkâu*
39 *ina rishi kî ulzizusu*
40 *ana panishu izzaz nishi shashunu*
41 *tusannik umma amurma*
42 ...*tushaalma lu tîdi*
43 ...*shulmani* 1 *mana abni ukni ushtebilakku*
44 *mar shipriya hamutta ma[harka* (?)]
45 ...*ma sha ahiya lu idi*
46 ...*mar shipriya la takalla* (?)
47 *hamutta littaru* (?)

Recto.

A Naphururiya, roi d'Égypte, mon frère, il est dit (ceci) : Moi, Burraburiyash, roi de Karaduniyâsh, ton frère, je me porte bien et je t'envoie mes meilleures salutations, à toi, à ta famille, à tes femmes, à tes grands, et mes sincères compliments au sujet de tes chevaux et de tes chars.

Mon frère et moi, nous nous entendons bien et nous nous promettons de vivre en bonne intelligence, comme nos prédécesseurs. Mes agents, qui avaient fait un bon voyage jusque-là, ont été arrêtés subitement par une mort violente dans le pays de Kinahhi.

Ils avaient quitté ton bon frère, pour se rendre près de toi, lorsqu'en arrivant dans la ville de Kitinatun, du pays de Kinahhi, Shumadda, fils de Balumme, et Shutadna, fils de Sharatum, de Acca, qui les escortaient, tuèrent mes agents et s'emparèrent des cadeaux ... roi, j'ai envoyé .... qu'il te le raconte.

Verso.

e pays de Kinahhi est ton pays, et ses rois sont tes vassaux.
st dans ton pays qu'un dommage m'a été causé. Fais faire une
uête, fais retrouver l'or qui a été enlevé, fais mettre à mort
gens qui ont tué mes hommes, et que le sang qu'ils ont versé
ombe sur eux.
Si tu ne mets pas à mort ces gens, mes troupes de marche (?) iront
r tes hommes et tes messagers, de sorte que désormais toute
ation cessera entre nous, et leurs clients te traiteront en en-
mi.
C'est Shum-Adda qui a coupé les pieds de mes hommes et leur a
raché les bras. Quant à l'autre, Shutadna d'Acca, il a excité le
emier à piétiner sur leurs têtes et s'est tenu devant lui. Interroge
s hommes, fais des recherches, prends des informations et tu ap-
endras la vérité.
Je t'envoie comme cadeau une mine de *uknu*. Reçois sans retard
n messager pour qu'il ait de tes nouvelles, ne le retiens pas pour
'il revienne promptement.

Il résulte indubitablement de cette lettre que l'incorporation de
Phénicie et de la Palestine dans les possessions égyptiennes
it non seulement un fait accompli dans le pays même, mais
ssi une situation légitimée et reconnue par les rois les plus éloi-
és. Cet état de choses jette d'une façon inespérée le jour le plus
ir sur un point des plus obscurs de la classification des peuples
ro-phéniciens systématisée pour la première fois par l'auteur
10e chapitre de la Genèse. On s'est souvent demandé pourquoi
auteur a rangé les Chananéens, ou plutôt leur personnification
anaan, dans la famille hamitique sur la même ligne que Kush,
zraïm et Futh, c'est-à-dire l'Éthiopie, l'Égypte et la Nubie. Cette
gne n'est pas difficile à résoudre aujourd'hui. L'auteur de
thnographie des Noahides a eu égard à la situation politique de
s pays, qui formaient alors le grand empire des Pharaons. Les
uples qui les habitaient étaient trop séparés les uns des autres
r des caractères ethniques, comme la langue, la civilisation et
manière de vivre, pour qu'il eût pu penser à en faire une seule
mille. Quant aux Phéniciens-Chananéens, en particulier, il était
possible de les confondre entièrement avec les Égyptiens, à
use de la grande différence de leur langue. Tout ce qu'il a pu
re, c'a été de les représenter par une personnification différ-
nte, bien que restant en quelque sorte dans la dépendance de
gypte et des peuples africains. Dans cette classification, il y a
ec réellement un motif bien justifié, et on n'a plus besoin de
courir à l'explication forcée de jadis, à savoir que l'incorpora-

tion des Chananéens dans la famille égyptienne était le produit soit d'une ignorance des caractères ethniques qui les séparent, soit d'un préjugé national des Hébreux auxquels il aurait répugné de se reconnaître de la même race que les Phéniciens. Cette dernière explication, faute de mieux, avait été adoptée par moi-même dans l'étude que j'ai consacrée au x^e^ chapitre de la Genèse. Aujourd'hui, cette hypothèse n'a plus aucune raison d'être. En classant les Syro-Phéniciens dans la famille africaine, l'ethnographe de la Genèse a simplement tenu compte de l'état politique et réel de son siècle et des siècles antérieurs ; il s'est strictement conformé au rapport de la tradition, d'après laquelle le Chanaan, dans son sens le plus large, faisait partie inséparable de la domination égyptienne.

Malgré cette annexion politique à l'Égypte, le Chanaan avait son individualité propre au point de vue administratif. La plupart des préfets qui gouvernaient le pays au nom de l'Égypte étaient des princes nationaux jouissant d'une autonomie parfaite dans la direction intérieure et n'avaient que rarement des rapports directs avec la cour suzeraine. Les chefs d'un moindre grade étaient soumis au contrôle de leurs supérieurs et formaient ainsi divers groupes ayant à leur tête un chef plus haut placé, et ces chefs de groupes princiers restaient eux-mêmes sous la surveillance d'un gouverneur général, dont les attaches avec la cour d'Égypte étaient naturellement des plus étroites. La lettre d'avis dont nous parlions plus haut et qui est adressée aux rois de Chanaan désignés par l'épithète de co-vassaux (*sharrani, ardani, ahiya* « rois, serviteurs, mes frères ») vient précisément du gouverneur général qui était chargé de faire connaître l'ordre émané du roi d'Égypte aux divers groupes des rois-vassaux qu'il avait à surveiller. Après la disparition plus ou moins intermittente du régime égyptien, cette hiérarchisation administrative s'est certainement continuée sans interruption, car les gouverneurs puissants ne se seraient pas résignés à perdre leur suprématie sur les princes qui leur étaient soumis antérieurement. Et, en effet, nous trouvons encore dans le fameux récit des Juges, IV, la trace manifeste de cet ordre de choses. Le récit auquel je fais allusion se rapporte à la suprématie exercée sur les Israélites par Jabin, roi de Chanaan, ayant régné, dit l'auteur, à Haçor (יבין מלך כנען אשר מלך בחצור).

Cette description, malgré sa précision parfaite, a paru suspecte à la plupart des critiques qui avaient fait ce raisonnement d'une logique en apparence irrésistible : un roi qui règne dans la ville unique de Haçor ne peut pas avoir porté le titre beaucoup plus

général de roi de Chanaan. Et pour obvier à cette difficulté soi-disant insurmontable, ils ont considéré ce récit comme une soudure de deux pièces appartenant à deux auteurs différents dont l'un aurait pris Jabin pour le roi d'une seule ville, tandis que l'autre croyait qu'il était roi de Chanaan tout entier. Le vrai éclaircissement de ce phénomène nous est donné par les documents babyloniens de l'Égypte. Jabin était en même temps roi héréditaire de Haçor et gouverneur en chef ou roi titulaire du Chanaan tout entier. Les renseignements de l'auteur hébreu sont donc des plus conformes à la réalité de l'état politique de la Palestine au 1er siècle de l'invasion hébraïque, lorsque les Chananéens possédaient encore assez de cohésion pour résister en masse aux entreprises des tribus israélites. Le livre de Josué nous a conservé un autre exemple de cette administration politique de la Palestine qui nous apparaît dans la correspondance d'Aménophis IV. Lorsque les Gabaonites firent la paix avec Israël, ils se virent attaqués par une coalition de cinq rois présidés par Adonizédek, roi de Jérusalem. Celui-ci était très probablement le chef reconnu de ce groupe de petites royautés et non pas seulement un chef improvisé par le hasard des circonstances. Une autre fois, c'est Jabin, roi de Haçor [1], qui se met à la tête des rois de la Galilée pour arrêter la marche de l'armée israélite vers le nord (Jos., xi). Enfin, un dernier exemple nous est fourni par les Juges, i, 4-8. Il s'agit, dans ce passage, du roi de Jérusalem nommé Adonibézek, qui commandait les Chananéens et les Phérizéens. Après avoir perdu la bataille qu'il livra aux Israélites dans la localité de Bézek, probablement un des faubourgs de la ville basse de Jérusalem, Adonibézek, pris par les vainqueurs, fut mutilé aux pieds et aux mains. Au milieu de ses souffrances, ajoute le narrateur, Adonibézek reconnut avoir mérité d'être maltraité de la sorte « car, dit-il, 70 rois ayant les mains et les pieds mutilés ramassaient des miettes sous ma table; comme j'ai fait aux autres, Dieu m'a fait à moi (Juges, i, 4-7) ». Naturellement le nombre rond de 70 est simplement une figure hyperbolique qui fait les délices des Orientaux, et le fait, réduit à son expression naturelle, se résume en ceci, que Adonibézek retenait chez lui un certain nombre de rois vaincus et condamnés à subir des mutilations aux pieds et aux mains pour les punir de leur révolte. La réflexion la plus simple fait voir que ce n'étaient pas des rois indépendants, soumis pour la première fois, mais des vassaux assujettis depuis long-

[1] Vraisemblablement le grand-père du roi homonyme de Haçor, contemporain de Débora, précédemment cité. L'usage de donner au petit-fils le nom du grand-père était très fréquent chez les Phéniciens.

temps qui avaient cherché à se révolter contre leur suzerain. Il est utile d'ajouter que les mutilations infligées aux adversaires d'Adonibézek ont déjà leur modèle dans les mutilations analogues qu'ont fait subir aux ambassadeurs de Burnaburiyash dans une ville de Palestine les habitants d'Acca, accident dont se plaint le roi babylonien dans sa lettre citée plus haut, en demandant qu'il soit fait aux meurtriers comme ils ont fait à ses ambassadeurs. L'analogie de ces deux cas est vraiment remarquable, et elle nous montre clairement que le récit biblique concernant Adonibézek convient bien à l'esprit du temps et à la façon cruelle dont la justice s'exerçait à ce moment dans les possessions égyptiennes.

Il y a plus, la plainte de Burnaburiyash nous révèle encore un trait de mœurs qui revient dans l'histoire de la conquête de Palestine. D'après ce passage, l'un des meurtriers aurait foulé aux pieds le cadavre de l'ambassadeur et se serait mis debout sur sa tête. Cela rappelle le récit de Josué, x, 24, où les officiers de l'armée auraient mis leurs pieds sur le cou des rois vaincus. Tout cela constitue des façons d'agir qui se retrouvent chez tous les peuples et à toutes les époques, il est néanmoins important de les signaler dans des documents indépendants se rapportant au même pays et rédigés à des dates peu éloignées l'une de l'autre.

Il va de soi que le soulèvement, en somme victorieux, des Héthéens a fortement ébranlé la domination égyptienne de la Syrie, dont les garnisons se sont successivement retirées dans les villes du littoral phénicien, qui avaient une valeur incomparablement plus grande à cause de leur commerce. Peu à peu tout l'intérieur se dégarnit de troupes égyptiennes, et la tactique des Pharaons consista à barrer le chemin aux envahisseurs par l'occupation de quelques points stratégiques comme les villes de Qadesh et de Megiddo. Mais pendant que la puissance égyptienne se débattait péniblement sur les grandes routes qui longent le littoral méditerranéen, les tribus hébraïques logées sur les confins orientaux de l'Égypte, conduites par un chef intelligent et prévoyant, quittèrent cette terre pharaonique, devenue pour eux « une maison d'esclaves » et, après avoir fait le tour de la mer Morte jusqu'au Jourdain, traversèrent ce fleuve et s'emparèrent du Chanaan oriental. Par ce mouvement tournant, ils évitèrent le contact périlleux des troupes égyptiennes. Ainsi, l'Exode des Hébreux prend pour nous une forme historique et parfaitement en situation. Le cri de liberté poussé par les Héthéens sur les rives de l'Oronte a trouvé un écho parmi les Abrahamides de Gosen. Mais n'étant pas assez fort pour combattre ses ennemis de front, Israël arriva à ses fins par un stratagème et se tailla un beau lot dans les possessions égyp-

tiennes, sans que l'Égypte eût le temps de venir au secours de ses anciens vassaux.

État religieux.

La correspondance des princes syro-chananéens est, en général, d'une sobriété extrême en ce qui concerne les idées religieuses. Ils ont même l'air de considérer le roi d'Égypte comme le seul et réel Dieu sur la terre, et on dirait qu'ils craignaient de lui être désagréables en mettant à côté de lui leurs dieux particuliers ou nationaux. Un seul correspondant montre un zèle remarquable pour la divinité de sa ville. C'est le gouverneur de la ville de Byblos, qui paraît avoir joui de la renommée d'une ville sacrée, non seulement en Phénicie, mais aussi en Égypte, du moins d'après le témoignage d'Hérodote, qui a trouvé le mythe égyptien d'Isis et d'Osiris fortement établi dans le sanctuaire de Byblos. Cette divinité, fait curieux à remarquer, était non pas un Dieu, mais une déesse, qui portait le titre de *Bêlît sha Gubla*, « Dame de Byblos », et qui pouvait avoir un nom propre resté inconnu. Cette déesse nous a été dernièrement révélée par l'inscription phénicienne de Byblos où le roi Iehawmelec déclare avoir reçu la royauté de sa main (אש בעלתן הרבת בעלת גבל ממלכת על גבל).

La découverte de cette inscription n'a pas peu contribué à ébranler le système depuis longtemps admis dans une certaine école de sémitisants, qui, après avoir dû battre en retraite devant les nouvelles découvertes dans le domaine de l'antiquité sémitique, attestant l'immense variété de la mythologie sémitique qu'ils avaient niée, s'était consolée avec l'idée que la mythologie sémitique ne reconnaissait pas aux déesses une existence indépendante de leurs parèdres masculins auxquels elles seraient attachées comme une sorte d'ombre ou d'hypostase privée de toute réalité positive. J'ai combattu à plusieurs reprises cette conception étroite du génie natif des Sémites, en faisant appel à l'inscription de Byblos, dans laquelle la déesse urbaine occupe la situation suprême comme dispensatrice de tous les biens et se passe de tout parèdre masculin[1]. Mais les partisans de l'ancienne théorie ont cru trouver un semblant d'appui dans le passage de cette inscription, où le roi demande que la Dame de Byblos lui donne la grâce aux yeux des dieux et du peuple du pays (חן לעין אלנם ולעין עם ארץ ז), d'où ils ont conclu que la déesse ne faisait que l'office de médiateur auprès des dieux en faveur des hommes. Il est presque

[1] Voir *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 221-227.

superflu de faire remarquer combien cette interprétation est déjà elle-même peu soutenable, puisque le texte met sur la même ligne les dieux et les hommes, et qu'il serait absurde de déclarer la déesse inférieure à ceux-ci. Aujourd'hui ces échappatoires mêmes ne sont plus possibles, car, les documents rédigés pour le moins 1200 ans avant le règne de Iehawmélec, nous montrent déjà cette déesse établie sans parèdre et sans compétiteur dans la ville, en qualité de divinité suprême. Et, qui plus est, le correspondant du Pharaon invoque le secours de la dame de Byblos afin qu'elle donne la puissance à son suzerain égyptien; le pouvoir de la déesse n'était donc pas limité à la ville qui lui servait de siège principal, mais s'étendait bien au loin jusqu'aux pays étrangers. C'est là une conception remarquable et impliquant en même temps le caractère universel des divinités sémitiques, contrairement à ce que l'école précédemment citée avait affirmé et répandu comme résultat scientifique.

Parmi les autres divinités du Chanaan on relève le dieu הדד, qui, sous la forme abrégée *Addu*, entre dans la composition du nom propre *Rib-Addi*, probablement à transcrire רפא־אד « guérison de Hadad ». La littérature biblique connaît seulement la variante אדד au lieu de הדד, mais l'abréviation אד ou הד ne paraît pas avoir été en usage chez les Hébreux.

Un dieu resté jusqu'à présent inconnu semble se cacher dans le nom propre *Shuladna*, en caractères hébreux שולדן, groupe que j'incline à décomposer en שו־אדן et à traduire « Shut est seigneur ». Au lieu de la chuintante, il est possible que la forme phénicienne présentait une simple sifflante : סו־אדן « Sut est seigneur ». Ce nouveau dieu *Sut* paraît répondre au dieu égyptien qu'on prononce ordinairement *Set* et dont on trouve la variante *Sutekh*. On sait que les Égyptiens attribuaient aux Sémites de la Syrie le culte de Sutekh. Dans le traité conclu entre l'Égypte et le prince de Khéta, il est fait mention d'un grand nombre de Sutekh rattachés à diverses villes. Cela prouve, du moins, la grande extension prise chez les peuples sémitiques par le culte de ces dieux égyptiens. Il ne faut donc pas s'étonner que le nom de Sut ait trouvé accueil dans la composition des noms propres sémitiques de l'époque. On sait, d'ailleurs, que le dieu égyptien Amon est mentionné avec respect dans les lettres de Dushratta, roi de Mitanni, pays situé sur la rive nord de l'Euphrate supérieur. L'éclectisme religieux est bien plus ancien qu'on ne le croit et toute conclusion d'alliance, soit politique, soit matrimoniale impliquait la reconnaissance des divinités des deux partis.

Un autre nom propre de composition purement sémitique ne

manque pas non plus d'intérêt. C'est le nom de Abdashirti ou Abdashirati. Il est notoire que la Bible mentionne souvent le culte de אשרה à côté de celui de בעל, mais on pouvait hésiter sur le sens à attribuer au nom de אשרה ; les uns voyaient dans ce vocable un nom commun signifiant « favorable, propice », les autres, et c'était l'infime minorité, y voyaient le nom d'une déesse. Cette dernière opinion est maintenant confirmée par le témoignage du nom propre que je viens de citer et qui doit se transcrire en phénicien עבד־אשרת « serviteur d'Asherat ».

Comme on voit, la série des divinités qui s'observent jusqu'à présent dans la correspondance syro-phénicienne du XV^e^ siècle est extrêmement restreinte et les inscriptions encore inédites ne semblent pas devoir en augmenter beaucoup le nombre. Nous pouvons regretter l'insuffisance de nos renseignements sur une matière si intéressante, mais, d'un autre côté, cette insuffisance même est pour nous une leçon des plus instructives qui nous apprend à ne jamais considérer le silence des documents contemporains comme un témoignage de la non-existence à ce moment de certains faits qui ne nous sont connus que par des récits postérieurs. Il ne suffit pas, surtout dans les matières de mythologie et de culte, de constater que telles ou telles idées religieuses ne sont pas mentionnées par les écrivains du temps pour en déduire que ces idées n'existaient pas encore à ce moment. A quelles erreurs ne s'exposerait-on pas en voulant juger de la sorte en ce qui concerne le cycle mythologique de la Phénicie antébiblique ? Si le silence avait un caractère probant, on devrait nier l'authenticité de la plupart des divinités phéniciennes dont il est fait mention dans la Bible ou chez les auteurs classiques. Et cependant, les inscriptions relativement modernes récemment découvertes sur le sol de la Phénicie et de ses colonies nous ont révélé un grand nombre de ces divinités, qui brillent par leur absence dans les documents dont nous nous occupons. Cette leçon doit surtout servir à une certaine école de critique biblique, pour laquelle l'absence de références à un code religieux prouverait par cela seul que ce code n'a pas existé. Non, le témoignage *e silentio* est toujours le plus insuffisant des témoignages. Pour nier l'existence d'une conception religieuse, il ne suffit pas de constater que les écrivains du temps ne l'ont pas enregistrée dans leurs compositions, il faut prouver surtout qu'elle n'a pas pu exister à cette époque, qu'elle est contraire à l'esprit général du temps et qu'elle porte le cachet d'une conception relativement moderne. Toutes les conclusions qui ne sont pas faites dans ces conditions ne peuvent pas être regardées comme ayant une valeur réelle et il est

du devoir de la critique sérieuse, après les avoir dépouillées de l'éclatant vernis par lequel elles cherchent d'ordinaire à s'imposer aux esprits superficiels, d'en mettre en lumière la fragilité et de faire ressortir le préjudice qu'elles portent au progrès de la science historique.

Etat de civilisation.

Un des faits des plus curieux et des moins attendus qui nous sont révélés par les inscriptions authentiques que nous étudions est, sans conteste, le jour nouveau qu'elles jettent sur l'état de civilisation auquel étaient parvenus les peuples de l'Asie antérieure, au XV^e^ siècle avant notre ère. Ce n'est pas sans un véritable étonnement que nous voyons combien les communications internationales étaient fréquentes et relativement faciles à cette époque. Non seulement la Syro-Phénicie est en relation constante avec l'Égypte, par suite de l'état de dépendance où elle se trouve à l'égard de la vallée du Nil, mais les royaumes beaucoup plus lointains de l'Asie-Mineure, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Babylonie entretiennent des relations continues avec l'Égypte au moyen d'ambassadeurs qu'ils s'envoient mutuellement et surtout de présents très précieux échangés entre eux à titre d'hommage réciproque[1]. Ces envois continuels et réciproques des objets les plus rares dans chaque pays donnaient lieu à un développement industriel et artistique qui, s'élevant au-dessus de la médiocrité archaïque, cherchait à satisfaire les goûts les plus raffinés et les plus exigeants. On ne se contentait plus de donner satisfaction à ses propres sentiments; on cherchait même à les imposer aux autres peuples par l'élégance de la forme et le fini du travail. L'exemple le plus instructif de cette tendance à implanter chez les étrangers les œuvres d'art de son pays, nous est fourni par l'inventaire si curieux des objets envoyés en Égypte, comme trousseau de sa fille, par le roi Dushrata, qui gouvernait une partie du pays qu'on a appelé plus tard la Cappadoce. Ce trousseau se distingue aussi bien par la grande quantité d'or et d'argent qui entre dans la fabrication des objets qui le composent, que par la variété extraordinaire de ces objets, qui ne sont pas seulement destinés à fournir le ménage le plus parfait, mais aussi à satisfaire aux besoins d'un luxe très exigeant et des plus étonnants

[1] C'est sur ce chapitre que éclate spécialement la vanité proverbiale des Pharaons. Ceux-ci représentent invariablement comme des prestations de tribut les présents qui leur ont été envoyés librement par les princes asiatiques et ne parlent jamais des présents qu'ils leur ont envoyés en échange.

pour l'époque relativement reculée dont il s'agit. Toutes nos idées sur la marche de la civilisation doivent donc être changées de point en point. Imbus des idées historiques répandues par les auteurs grecs, nous nous demandions si, au XVI^e^ et au XV^e^ siècles avant l'ère chrétienne, les peuples sémitiques, ainsi que les populations de l'Asie-Mineure, n'étaient pas encore dans un état de tâtonnement primitif voisin de la barbarie. Nous nous disions, puisque d'après les auteurs classiques les tribus si policées de l'Hellade avaient à peine cessé alors de se nourrir de glands au fond de leurs forêts, que les *Sémites* et les *Asiatiques* ne devaient pas avoir atteint un état de civilisation beaucoup supérieur. Eh bien, sur le témoignage irréfragable des documents contemporains, nous sommes obligés de revenir de ce préjugé de notre jeunesse. Quelle que soit l'opinion à laquelle on s'arrête, en ce qui concerne l'état de la civilisation des Hellènes à ces époques reculées, et, pour dire tout de suite mon sentiment, j'incline plutôt à lui reconnaître un niveau beaucoup plus élevé, il est aujourd'hui hors de doute que la civilisation sémitique orientale, ayant son foyer à Babylone, avait rayonné depuis longtemps déjà, non seulement sur le territoire des Sémites proprement dits, mais qu'elle avait pénétré aussi au-delà de la rangée du Taurus et acquis le droit de bourgeoisie au milieu des nombreuses populations allophyles de l'Asie-Mineure, pour lesquelles la langue babylonienne était aussi devenue la langue littéraire par excellence. Les innombrables objets d'art qui figurent dans l'inventaire matrimonial de la princesse de Mitanni portent tous des noms babyloniens, ou sont indiqués par des idéogrammes dont la lecture était supposée connue par les scribes. Quelquefois le nom babylonien est accompagné d'un nom local, afin d'enlever la dernière ombre de doute sur la nature de l'objet; supposition très naturelle quand il s'agit d'une langue apprise seulement à l'école ou par des maîtres spéciaux et différant totalement de la langue parlée dans le pays. Aujourd'hui même dans les ouvrages rédigés en latin, les auteurs se voient souvent obligés, dans l'intérêt de la clarté, d'ajouter à l'expression plus ou moins bien formée dans l'idiome de Cicéron le mot de la langue moderne qui sert à désigner populairement l'objet en question.

Les matières premières qui servaient à la fabrication des objets d'industrie et de luxe que les pays asio-sémitiques importaient en Egypte étaient, en premier lieu, les métaux précieux, l'or et l'argent. L'or a été exploité en Asie-Mineure et, paraît-il, avec un tel succès que le roi de Mitanni, pour mieux engager Aménophis IV à accorder la main de sa fille à son frère, qui régnait sur un ter-

ritoire voisin du sien, a pu affirmer, sans crainte d'être démenti, que dans le pays de son frère l'or était aussi abondant que la poussière. En réduisant l'hyperbole orientale à son expression la plus simple, il en résulte néanmoins que le territoire dont il s'agit possédait de riches gisements d'or. Dans tous les cas, on ne voit jamais dans les lettres venues d'Asie-Mineure que les princes s'adressaient au roi d'Égypte pour le prier de leur envoyer de l'or. De pareilles demandes sont, au contraire, des plus fréquentes dans les épîtres qui ont pour auteurs les rois de la Mésopotamie. Aux siècles plus tardifs, l'exploitation de l'or en Asie-Mineure n'est plus mentionnée dans les textes qui sont parvenus à notre connaissance, et il se peut que les anciennes mines aient été épuisées. Toutefois l'Asie-Mineure n'a jamais été le vrai pays de l'or, et la plus grande partie de ce précieux métal paraît avoir été centralisée dans le commerce égyptien ou plutôt entre lès mains des Pharaons. Les Égyptiens tiraient l'or, en partie, des mines de la Nubie et, en plus grande quantité, de l'Arabie et du pays de Punt, qui répond au Çomal d'aujourd'hui. L'argent, au contraire, paraît avoir été exploité encore longtemps en Asie-Mineure, et les textes des rois d'Assyrie mentionnent occasionnellement une montagne d'argent dans les régions voisines du Taurus et de l'Amanus. Parmi les autres métaux, on voit figurer souvent le cuivre, le bronze, le plomb, l'étain et le fer. L'inventaire dont il est question ici mentionne assez rarement ce dernier métal, non pas parce qu'il n'était pas encore d'un usage général, mais simplement par suite de la nature particulière des objets compris dans le trousseau de la princesse, qui excluait les trop lourds ustensiles de fer. Des gisements de cuivre très riches ont existé de tout temps en Asie-Mineure et y sont encore exploités de nos jours. Le plomb paraît avoir été abondant, outre l'Asie-Mineure, dans la Haute-Syrie aux environs de Karkemish, s'il est permis de faire fond sur l'hypothèse émise par moi dans mes écrits antérieurs, et d'après laquelle le nom de עֲנָכִים signifierait « ville de plomb », analogue à celui de *medînet-er-Ruṣâṣ* de la géographie arabe[1]. Nous savons maintenant que le Liban possédait des mines plus ou moins productives d'étain, métal indispensable à la fabrication du bronze. Nous avons déjà fait connaître plus haut l'existence de gisements de cuivre dans une région libanique, qui, sans entrer dans les limites étroites des territoires assignés aux tribus hébraïques, faisait néanmoins partie intégrante de la Palestine sous le règne de David et de Salomon ainsi que de certains rois

[1] [illegible] p. 457. »

israélites. Enfin, en ce qui concerne l'exploitation des mines de fer, elle s'effectuait, non seulement en Palestine, mais surtout, et dès les époques les plus anciennes, dans la Syrie septentrionale, où nos inscriptions mentionnent une ville du nom de *Barâzillim* = ברזלם « fer ».

Après les métaux ce sont les pierres précieuses qui occupent une place prédominante dans la fabrication des objets et surtout des parures et des bijoux qui formaient la corbeille de mariage de la princesse asiatique. A voir la série interminable des pierres précieuses qui s'égrènent successivement dans les inventaires précédemment mentionnés, on est saisi par une sorte d'éblouissement et l'on se demande s'il est possible que tant de matières étincelantes et d'un si haut prix aient pu être réunies dans une seule main et employées pour la fabrication d'objets appartenant à une seule princesse. Il va sans dire que dans l'état de nos connaissances, il nous est absolument impossible d'identifier la plus grande majorité de ces pierres précieuses sous leurs noms babyloniens avec les noms modernes qui leur conviendraient d'après une classification rationnelle de la lithologie scientifique. Néanmoins, ce qui est impossible en ce moment peut devenir praticable dans un prochain avenir, lorsqu'on pourra étudier, l'inventaire à la main, avec un soin beaucoup plus minutieux que jusqu'à présent, les menus objets d'ornement, de parure et toute la bimbeloterie de luxe dont on trouve encore de nombreux spécimens dans les musées d'Égypte et d'Europe. Alors on s'apercevra probablement plus d'une fois que certains objets qu'on avait crus fabriqués en Égypte y ont été importés de quelques ateliers de la Mésopotamie ou de l'Asie-Mineure, et la tâche de l'archéologue consistera à établir la provenance exacte de chaque objet que le hasard seul de l'importation avait classé dans les productions égyptiennes. La tâche sera d'autant plus méritoire qu'elle sera passablement compliquée, attendu qu'il faudra tenir compte, pour le temps dont il s'agit, de cette fabrication cosmopolite qui, dans l'intention de contenter tout le monde, imitait tous les styles et s'appropriait tous les procédés, sans tendre à créer un genre particulier, comme c'était notoirement le cas de l'industrie phénicienne.

Ne quittons pas les pierres précieuses sans faire remarquer la persistance d'un nom de cette série jusqu'à nos jours, c'est celui du jaspe, en grec ἴασπις. On a déjà depuis longtemps soupçonné l'origine phénicienne de ce nom, qui se trouve en hébreu sous la forme יָשְׁפֵה. Il ne manque cependant pas de philologues aryanistes pour affirmer, au contraire, que l'hébreu a puisé ce nom

dans le lexique des Hellènes. Ils allèguent à l'appui une étymologie indo-européenne en faveur de laquelle le témoignage du mirifique sanscrit serait, paraît-il, de nature à imposer le silence aux récalcitrants les plus entêtés. Mais les sémitisants sont des gens vraiment inflexibles; non seulement ils ont irrévérencieusement souri en entendant parler de la haute antiquité du Véda et du sanscrit, mais ils ont fait la découverte du nom en question dans les inscriptions assyriennes qui parlent souvent de la pierre *aspu*. Grâce aux correspondants d'Aménophis IV, le dernier scrupule des sémitisants disparaît comme par enchantement. La prononciation primitive de ce nom était *Iashpu* avec une chuintante, absolument comme en hébreu, circonstance qui met hors de doute l'origine sémitique du vocable grec.

La fabrication des ustensiles de bois avait aussi pris une grande extension à cette époque. Une grande partie des meubles des riches était faite en bois d'essence rare et précieuse. Ils étaient pourvus d'ornementations sculptées ou ciselées, et souvent plaqués de marbre et de diverses autres pierres de couleur, mêlées aux dorures et aux émaux. La céramique était aussi cultivée, non seulement comme une industrie, mais comme un art véritable. Nos textes mentionnent un grand nombre de coupes, de gobelets, de cruches et de plats de diverses grandeurs et de formes variées. Jusqu'à présent, du moins, le verre ne semble pas être mentionné dans nos inscriptions. Il se peut qu'il n'ait pas encore été inventé au XV^e^ siècle avant l'ère chrétienne; mais il se peut aussi que son absence de l'inventaire précité soit seulement due à sa grande fragilité, qui le rend impropre aux transports éloignés par voie de terre. La fabrication de la céramique paraît avoir fleuri en Babylonie, pays qui semble avoir exporté la plus grande partie du lapis-lazuli qui se trouvait dans le commerce phénicien et qui l'importait en Égypte sous son nom babylonien de *hezbel*. Les petits flacons en terre cuite de fabrication babylonienne étaient très recherchés en Égypte. Ils étaient destinés à contenir un parfum particulier dont l'Égypte avait la spécialité et dans lequel entraient les plus fins aromates, expédiés de l'Arabie et de la côte africaine. Les rois asiatiques ne manquent jamais dans leurs lettres de demander à leurs alliés égyptiens de leur expédier un certain nombre de ces flacons, qui portent en babylonien le nom de *tuki kukupi*. Le premier de ces mots est la désignation ordinaire babylonienne de tout récipient ou vase et paraît se rattacher à la racine תוך « milieu »; l'autre expression a toute chance d'être la contraction de *kupkupu*, mot comparable à l'araméen קרקפא « sommet de la tête, crâne », de la racine קפף, כפף « être

courbe, bombé ». La fréquence extraordinaire de ces sortes de demandes faites par les princes les plus puissants de l'Asie, afin d'obtenir pour leur usage personnel ces précieux flacons, m'a suggéré une conjecture que je présente ici pour ce qu'elle vaut, sans beaucoup y insister. D'après le livre des Rois I, 10-22, la flotte marchande de Salomon établie à Eçion Gaber, sur le golfe d'Akaba, apportait tous les trois ans des pays du Sud de l'or, de l'argent, de l'ivoire, de l'ébène (lire שן והבנים au lieu de שנהבים, cf. Ézéchiel, XXVII, 15), ainsi que des *qophim* et des *tukiyim*, וקפים ותכיים. Jusqu'ici on a pris l'habitude d'entendre sous ces deux mots des singes et des paons ; cependant les Septante y ont compris tout autre chose, car ils traduisent les trois derniers mots du verset par καὶ λίθων τορευτῶν καὶ πελεκητῶν, visiblement parce que, en désespoir de cause, ils ont corrigé le texte hébreu שנהבים וקפים ותכיים en אבנים נקפים ומכים « des pierres gravées et taillées ». Les fautes grossières de cette correction n'ont pas besoin d'être relevées ; cela suffit toutefois pour montrer l'absence de toute tradition relativement à ces objets. Dans de telles conditions, il serait peut-être bon de ne pas accorder un crédit trop positif à la traduction moderne de ces mots, qui est empruntée probablement à la paraphrase chaldaïque dite Targum Jonathan, mais qui est peu vraisemblable en elle-même. En ce qui concerne tout d'abord les singes, il n'est pas facile de croire qu'ils aient jamais formé un article d'importation de quelque valeur. Les paons se trouvent encore dans une situation moins favorable. Non seulement l'importation de ces oiseaux ne pouvait constituer une marchandise considérable, mais le sens même qui est attribué au mot תכים est des plus contestables. Le rapprochement du mot tamoul *tugei* pour le paon n'a aucune valeur, si l'on ne prouve pas au préalable que la flotte de Salomon, contrairement à toutes les vraisemblances, ait abordé sur la côte de Malabar. En présence de doutes aussi bien justifiés relativement à la traduction usuelle qui introduit les singes et les paons dans la série des objets précieux importés en Palestine par le commerce avec les peuples méridionaux du temps de Salomon, une nouvelle tentative d'interprétation ne paraîtra pas trop hors de propos. Je me demande donc si les mots קפים ותכים ne sont pas simplement la transcription fidèle, quoique dans l'ordre inverse, des *tuki kukupi* qui figurent si souvent dans les demandes des princes asiatiques, c'est-à-dire des flacons remplis de parfums tirés précisément des aromates de l'Arabie méridionale. La concordance extérieure de ces mots ne peut pas être facilement contestée, car תכי et *tuku* se superposent entièrement ; quant à la différence entre ק et *kukupu*, qui

devait donner קקם, la chute ou la contraction de la syllabe initiale s'explique parfaitement par sa ressemblance avec la syllabe suivante, et cela d'autant plus facilement que ce mot babylonien a aussi subi une abréviation analogue en passant en égyptien, où le mot *kupi*, que les Grecs ont transcrit κύφι, a été appliqué, non pas aux flacons, mais à l'essence aromatique qu'ils contenaient. Chez les Hébreux les קמים et les תכרים, plus conformément à l'usage babylonien, pouvaient désigner, les premiers des flacons remplis du précieux κύφι, les seconds, des flacons plus ordinaires remplis d'un parfum moins cher. Je crois que l'importation des parfums en Palestine pendant le règne fastueux de Salomon est beaucoup plus vraisemblable que celle des singes et des paons. On sait combien la possession des aromates était recherchée dans l'antiquité, et c'est précisément sur la grande quantité des בשמים « parfums » que les récits concernant le règne de Salomon dirigent l'attention aussi souvent qu'ils peuvent le faire.

Il n'échappera à personne combien l'état industriel et luxueux auquel les peuples de l'Asie antérieure étaient parvenus au XV^e^ siècle avant Jésus-Christ s'accorde entièrement avec l'activité déployée par les Israélites pour la construction du tabernacle après la sortie d'Égypte, selon les auteurs du Pentateuque, surtout celui qu'on est habitué de nommer le narrateur sacerdotal. Toutes les branches des métiers de l'industrie et des arts ont trouvé leur emploi dans les travaux de cette grandiose construction, ainsi que dans ceux de la confection des vêtements sacerdotaux. L'or, l'argent et le cuivre étaient employés dans la fabrication de divers ustensiles du sanctuaire : le couvercle de l'Arche sainte était en or pur et orné de deux Chérubins faits du même métal, dont était aussi fait le candélabre à sept branches. L'Arche sainte, la table et l'autel de l'encens étaient en bois doré. Les chevalets du tabernacle étaient faits en partie d'argent et en partie de cuivre. Les étoffes les plus précieuses étaient employées pour les vêtements des prêtres et se composaient de diverses espèces de pourpre et de lin. Le vêtement particulier au grand prêtre, qui portait le nom de חֹשֶׁן, contenait douze pierres précieuses sur lesquelles étaient gravés les noms des tribus. Une de ces pierres est précisément le jaspe, dont nous avons parlé un peu plus haut. Le complément indispensable de tout cet aménagement luxueux, les parfums et les aromates n'y manquent pas non plus. Un tel déploiement de richesses extraordinaires aurait pu soulever bien des doutes sur l'antiquité de la tradition recueillie par l'auteur sacerdotal du Pentateuque, et l'on se sentirait amené, malgré soi, à y voir un trait de mœurs de l'époque perse et même

de l'époque grecque, dans lesquelles les rois asiatiques déployaient le luxe le plus effréné. Nos inscriptions nous apprennent que les habitudes du luxe et la profusion des richesses n'avaient pas attendu la domination des dynasties perse et grecque, et que le commerce international du xv^e^ siècle avant l'ère chrétienne avait déjà mis à la portée des riches les matières les plus précieuses soit à l'état naturel, soit employées dans la fabrication industrielle et artistique. Cela prouve du moins que les sources auxquelles l'auteur du code sacerdotal a puisé ses renseignements reposaient sur des témoignages dignes de foi et pouvant remonter à des souvenirs exacts.

Appendice.

La nouveauté du sujet traité m'engage à ajouter quelques observations relatives aux données, malheureusement trop maigres, que les textes égyptiens contemporains ou à peu près de nos documents babyloniens nous fournissent au sujet de la géographie de la Syro-Phénicie, que nous avons tenté d'effleurer dans cette étude. N'ayant pas de compétence particulière en égyptologie, je me bornerai aux points absolument certains qui semblent ressortir des passages qui ne se prêtent pas à une diversité de traductions[1].

Si je ne me trompe, l'individualité géographique de la Philistée, qui apparaît si souvent dans les récits bibliques, était également connue des écrivains égyptiens. Comme correspondant exact de la notion géographique de פְּלֶשֶׁת, en assyrien *Palashta*, je crois pouvoir signaler l'appellation égyptienne de *Kharu*. A cet effet, le témoignage d'un passage du papyrus Anastasi me paraît concluant, car il dit formellement que le territoire de Kharu commence à T'or et va jusqu'à Aup (*set en Kharu shaâ em T'or er Aup*)[2]. La ville de T'or ayant été notoirement située sur la frontière nord-est de l'Égypte, il est évident que la ville de Aup marque la limite opposée, c'est-à-dire septentrionale du pays de Kharu. Quant au nom de *Aup*, il me paraît impossible de le séparer de celui qui a dans nos textes la forme *Yapu*, et qui appartient, comme je l'ai dit précédemment, à la ville de יָפוֹ. La forme égyptienne, prononcée peut-être *Yaup*, a visiblement donné nais-

[1] La plupart des passages égyptiens cités dans cet Appendice sont réunis et discutés dans le remarquable ouvrage du P. Cesare A. de Cara, intitulé : *Gli Hyksôs o Pastori di Egitto, Ricerche di Archeologia Egizio-Biblica* (Roma, 1889).

[2] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 181.

sance à la Ἰόπη (Ἰοππία) des Grecs. En un mot, le Kharu des Égyptiens désigne la Philistée, y compris le territoire désert qui s'étend depuis le Wadi-el-Arish jusqu'à la frontière d'Égypte, et qui est considéré comme appartenant à l'Égypte par les écrivains hébreux, pour lesquels le Wadi-el-Arish est נַחַל מִצְרַיִם « le torrent de l'Égypte ».

La Philistée, surtout la partie du nord, paraît aussi avoir porté le nom de *Tennu* ou *Dennu*. Il y avait un Tennu supérieur et un Tennu inférieur. Il n'était pas très éloigné du pays d'*Aṭuma* que Chabas a identifié avec l'Idumée, et où l'on pouvait se rendre de l'Égypte aussi bien par voie de terre que par voie de mer, ce qui caractérise ce territoire comme situé sur le bord de la mer Méditerranée, et non pas sur le golfe d'Akaba, comme le croient quelques égyptologues, car les communications entre le golfe de Suez et celui d'Akaba ont toujours été pénibles à cause des vents violents qui soufflent presque l'année entière au sud de la péninsule sinaïtique. Un roi de Tennu accueillit un noble Égyptien fugitif du nom de Sanéha et lui donna sa fille en mariage ainsi que la possession d'une contrée très fertile appelée Aïa, dont il est fait la description suivante : « Il y a une terre excellente, Aïa est son nom ; il y a en elle des figues et des raisins ; le vin y est en plus grande quantité que l'eau ; le miel y abonde ; il y a quantité d'olives et de tous les produits des arbres, ainsi que du grain et de la farine en abondance et toutes sortes de bestiaux. » Chabas me paraît avoir trouvé la vérité en plaçant le territoire d'Aïa dans le triangle formé par les villes d'Hébron, d'Ascalon et de Jaffa [1]. Je pense, toutefois, qu'il faut retirer de ces limites le territoire situé au-delà des montagnes de la Judée, et, ainsi que le montre le nom *Aïa*, visiblement identique à l'hébreu אִי « île », c'était principalement un district situé sur le bord de la mer. Quant au nom de Tennu, il n'y a aucune raison pour chercher son origine en dehors de la langue égyptienne, qui possède un nom commun homophone avec la signification de « port de mer ». Je suis même porté à croire que le nom de *Rotennu* que les Égyptiens appliquaient à la Syrie en général est également de formation égyptienne, et peut avoir signifié littéralement « porte (= « étendue, large espace ») des ports de mer », faisant allusion aux nombreux ports et refuges qui s'échelonnent sur la côte phénicienne. Cette signification pour *Rotennu* semble, en tout cas, préférable à celle qu'on a proposée jusqu'ici. Je ne parle que pour mémoire de la tentative d'identifier les *Rotennu*

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 202.

avec les לוֹטָן du mont Séir (Gen., xxxvi, 20), mais de l'étymologie qui avait été séparément proposée par M. Brugsch et moi, d'après laquelle *Rotennu* serait la prononciation égyptienne de l'assyrien *Ittanu* (pour *Ishtanu*) « nord ». Une telle interprétation conviendrait très bien pour le sens, mais l'emploi de l'élément *Tennu* comme un terme géographique de la même région, nous oblige à reconnaître dans *Rotennu* une composition égyptienne. Quant à l'identité du Rotennu et de la Syrie, elle ressort, sans la moindre contestation possible, du texte trilingue de Canope, dans lequel le grec Συρία, rendu dans la version démotique par *Asher*, est exprimé dans la version hiéroglyphique par *Rotennu*. La forme démotique, disons-le en passant, confirme l'idée, admise d'ailleurs dans la science, que le nom de *Syrie* constitue une abréviation de *Assyrie*, rappelant la domination des Assyriens dans ce pays. L'usage, relativement moderne, de la forme *Asher* dans les textes égyptiens, pour désigner la Syrie, nous défend de penser à la population nommée אַשּׁוּר ou אַשּׁוּרִים, mentionnée dans la Genèse comme une peuplade arabe (Gen., xxv, 3).

Un autre point sur lequel je voudrais attirer l'attention des égyptologues en particulier concerne le rôle que me semble avoir joué la Palestine méridionale, dite communément *Negeb* (נֶגֶב, en égyptien *Neqebu*), pendant la domination des Hyksos. J'ai été conduit à réfléchir sur la possibilité de ces rapports par le passage des Nomb., xiii, 22, annonçant que la ville palestinienne d'Hébron a été construite sept ans avant la ville égyptienne de Ço'an (צֹעַן). Comme la ville de Ço'an ou, comme on l'appelle communément, Tanis, a été la capitale de la dynastie des Hyksos, et probablement même une des premières fondations de cette dynastie, il y a de grandes chances pour que l'auteur assigne à la construction d'Hébron non seulement la même époque, mais aussi la même origine. Une nouvelle considération est bientôt venue à l'appui de mon sentiment. Le sud de la Judée, dont le territoire manque entièrement de ressources, renferme pourtant les villes nommées, l'une בֵּית הַמַּרְכָּבוֹת, « la maison des chars de guerre », l'autre חֲצַר סוּסָה, « enclos de chevaux » (Jos., xix, 5). La mention de ces villes comme ayant fait partie du lot échu à la tribu de Juda et à celle de Siméon durant le partage de la Palestine effectué par Josué, le successeur de Moïse, empêche entièrement de penser à des dépôts de chars et de chevaux qui auraient été faits du temps des rois des Hébreux. Il n'est pas aisé non plus d'attribuer l'établissement de ces moyens principaux de la guerre aux rois chananéens. Ceux-ci n'étaient ni assez riches, ni assez puissants, pour créer des dépôts de cette

sorte. Du reste, les rois chananéens auraient gardé leurs chevaux et leurs chars avec eux et ne les auraient pas laissés dans une contrée aussi aride et aussi éloignée de leur établissement principal. Suivant toutes les vraisemblances, ces dépôts considérables devaient appartenir à une grande puissance qui avait un intérêt particulier à entretenir dans cette contrée un appareil guerrier assez considérable pour enlever à ses voisins tout désir de s'en emparer. Ici, le choix n'étant pas possible, il faut nécessairement admettre que ces dépôts belliqueux étaient fondés par des rois égyptiens particulièrement intéressés à éloigner de l'Égypte l'invasion de peuples étrangers, en faisant bonne garde dans la Palestine méridionale, qui était la route inévitable de toute armée se proposant d'envahir l'Égypte. Or, si on réfléchit bien, on trouve que c'était précisément la dynastie étrangère et usurpatrice des Hyksos qui avait le plus à redouter l'entrée en Égypte d'armées étrangères comme alliées des aborigènes du pays. Et, en effet, Manéthon nous apprend formellement que les rois hyksos ont fortifié la ville d'Avaris, qui est à l'entrée de l'Égypte, et y ont mis une très forte garnison, de peur d'être attaqués à l'improviste par les Assyriens. Il est donc naturel de penser qu'en même temps qu'ils remettaient en état de défense les forteresses frontières de l'Égypte, ces rois cherchèrent à établir, non loin de la route par laquelle l'ennemi devait passer, des moyens d'attaque assez puissants pour l'arrêter en chemin. En continuant mes recherches, j'ai eu la satisfaction de trouver une mention formelle de l'opération de l'armée égyptienne dans le sud de la Judée, et précisément dans le but de repousser les envahisseurs de l'Égypte. Conformément aux données explicites des textes égyptiens, le roi Aahmes Ier, après avoir chassé les Hyksos de la dernière forteresse d'Égypte, se vit encore obligé de leur livrer bataille près de la citadelle de Sharuhana dans la Palestine méridionale, et ce n'est que lorsqu'ils furent délogés de leurs derniers retranchements qu'ils se décidèrent à quitter définitivement le voisinage de l'Égypte pour retourner en Syrie. Les égyptologues ont depuis longtemps identifié le Sharuhana de ce récit avec la ville de שָׁרוּחֶן mentionnée dans Josué, XIX, 5, parmi les villes de la tribu de Siméon[1]. Mais le fait important pour nous, c'est que cette ville qui a servi de dernier refuge aux Hyksos se

[1] Le verset parallèle (Josué, XV, 30) donne שִׁלְחִים au lieu de שָׁרוּחֶן ; l'identité de ces variantes me paraissant certaine, je suis amené à voir dans cette dernière la prononciation égyptienne du vocable phénicien שלחם, ou plutôt שלחן, conformément à l'orthographe moabite. Ce fait remarquable atteste d'une façon éclatante la haute antiquité des listes géographiques du livre de Josué.

trouve précisément dans le voisinage des deux villes mentionnées plus haut, savoir בית־המרכבת et חצר־סוסה dont nous avons rendu vraisemblable l'origine hyksos. Sur la base de ces faits, établie exclusivement par le témoignage des textes originaux, il sera même possible d'aller plus loin et de rechercher l'époque exacte à laquelle les rois hyksos se sont efforcés d'assurer leur conquête par l'établissement d'une zone militaire dans le sud de la Judée. Je ne suis pas loin de penser que cette occupation eut lieu pendant le règne des premiers descendants du fondateur de la dynastie. J'ai déjà dit plus haut que la donnée de l'auteur des Nombres, XIII, 22, semble indiquer qu'avant même d'envahir l'Égypte, les Hyksos ont stationné dans la Judée du sud où ils ont fondé la ville d'Hébron, et que la fondation de leur capitale égyptienne, Çoan, n'a été effectuée que sept ans plus tard. Si le rapport de Manéthon mérite confiance au sujet des noms des rois hyksos et de la durée de leur règne, on pourrait admettre que le constructeur d'Hébron était le même que le premier roi hyksos qu'il nomme Salatis (var. Saïtis) et auquel il donne dix-neuf ans de règne. Son successeur était Bnon, qui régna quarante-quatre ans et eut pour successeur Pachnan (Apachnas), ayant régné soixante et un ans. Les noms de ces rois (je n'ai pas à m'occuper en ce moment des autres) n'ont pas encore été constatés en dehors de ce passage de Manéthon. Il paraît cependant que la chose serait possible pour le troisième nom. Tous les égyptologues ont commenté le récit de Seti Ier qui raconte avoir mis en fuite les Shasu depuis *T'or* jusqu'à *Tema en Pakanana*[1]. Le sens de *Tema* ne laisse place à aucun doute, c'est « lieu fortifié », « ville », « citadelle ». Le sens de *Pakanana* est, au contraire, assez controversé. Les uns voient dans ce vocable la désignation de la Palestine et traduisent « forteresse du Chanaan », les autres y voient un adjectif formé par l'adjonction de l'article *pa* et traduisent « la ville chananéenne ». Il s'agit en tout cas d'une place forte, aux murs crénelés et située sur un rocher, vers laquelle, ainsi que le montre le dessin égyptien[2], le peuple effrayé fuyait pour se mettre à l'abri. Mais, à mon avis, le vocable *Pakanana* constitue le nom propre de la citadelle, et je propose de traduire *Tema n Pakanana* par « la citadelle de *Pakanana* ». Il me paraît de plus que ce *Pakanana*, qui se superpose complètement au nom royal hyksos de Σαχρών, doit son origine à ce même souverain, ce qui revient à dire que le troisième roi de la dynastie hyksos a été le fondateur de la citadelle de la Palestine méridionale qui porte son nom. Chose

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 185.
[2] De Cara, *l. c.*, p. 186.

vraiment remarquable, le site de cette ancienne forteresse hyksos, qui n'est pas nommée dans la Bible, est marqué aujourd'hui par une ruine située au sud d'Hébron et qui porte le nom de *Khirbet-Kana'an* « ruine de Chanaan ». Cette circonstance achève de démontrer la connexion de *Pakanana-Pakhnan* avec le nom de כְּנַעַן et prouve, de plus, que ce nom royal hyksos signifie au propre « celui de Chanaan ».

Nous pouvons maintenant nous faire une idée assez claire des mesures prises par les rois des Hyksos dans le but de sauvegarder leur conquête d'Égypte contre les compétitions des puissances asiatiques. La construction de nombreuses forteresses sur la frontière orientale de l'Égypte, d'une part, l'occupation militaire et l'établissement de postes fortifiés pourvus d'une cavalerie nombreuse dans le sud de la Palestine, de l'autre, convergeaient au même but, la conservation de leur suprématie sur l'Égypte. Leur procédé n'avait qu'un seul point faible : ils n'avaient rien prévu pour parer aux attaques des indigènes eux-mêmes ou d'un ennemi venant du sud. Mais de ce côté-là la dynastie des Hyksos croyait n'avoir rien à redouter. Déjà au début de leur gouvernement séculaire, les Hyksos s'empressaient de s'assimiler si parfaitement aux Égyptiens que ceux-ci ne leur semblaient plus avoir aucune raison de leur garder rancune trop longtemps. Quant aux descendants de l'ancienne dynastie légitime du pays, ils étaient si dispersés et discrédités qu'ils ne pouvaient plus, dans leur pensée, leur porter le moindre préjudice. Là était leur erreur. Il suffit qu'un infime roitelet du sud déployât quelque énergie, sous l'inspiration du clergé, en faveur des droits de l'ancienne dynastie, pour que toute l'Égypte se soulevât comme un seul homme contre la domination des étrangers. Du reste, la fusion des Hyksos et des Égyptiens paraît avoir été entravée par la grande variété des éléments qui composaient leur armée de mercenaires recrutés visiblement parmi toutes les tribus asiatiques sans distinction, éléments qui tendaient plutôt à conserver leur propre individualité.

On peut même soupçonner qu'au moment de leur conquête, les Hyksos, loin de former un peuple homogène, se composaient de plusieurs éléments ethniques très divers. La proximité de la Syrie rend déjà probable d'avance que plusieurs bandes de Syriens, de Phéniciens et de nomades de l'Arabie-Pétrée concoururent à la conquête de l'Égypte. Mais ce ne sont ni les seuls éléments, ni les plus remarquables. Le noyau des envahisseurs paraît s'être formé dans les régions relativement lointaines de la Babylonie et avoir accueilli dans ses rangs des hordes de maraudeurs des races demi-barbares du Kurdistan. Je déduis cette

origine mixte des Hyksos d'un certain nombre d'indices qui n'ont pas encore été suffisamment relevés jusqu'à ce jour. Je citerai au premier rang le nom même des Hyksos, que Manéthon affirme expressément signifier « rois-pasteurs ». La justesse de cette interprétation est aujourd'hui mise hors de doute, mais on ignore le motif de cette appellation. On y trouve généralement une allusion à l'état nomade dans lequel vivaient les envahisseurs avant d'avoir occupé l'Égypte ; mais cela ne manque pas de difficultés. D'abord, il est certain que les Égyptiens ne pouvaient pas connaître le genre de vie mené par la plupart des tribus qui ont formé l'armée des Hyksos. Puis, l'assimilation rapide de la majorité des conquérants avec le peuple vaincu et l'adoption par eux de la religion, des traditions et des arts égyptiens semblent convenir fort peu à des hordes nomades, vivant dans l'anarchie et ignorant l'organisation de la vie sédentaire. Enfin, et c'est suivant moi un argument souverain, si les Égyptiens voulaient caractériser les envahisseurs comme un peuple de vagabonds et de misérables pasteurs, ils se seraient servis du terme « pasteurs » tout seul. L'adjonction du mot « rois » n'a aucun sens imaginable dans l'hypothèse que je discute. Il me paraît donc forcé de prendre l'expression « rois-pasteurs » comme une épithète faisant partie du protocole des conquérants eux-mêmes et conservée par les Égyptiens. Mais dès le moment que l'esprit est dirigé dans cette voie, le problème se résout d'une façon très naturelle et l'on est amené à penser que la désignation « rois-pasteurs » n'est qu'une simple traduction du titre habituel des rois babyloniens, *sharru re'u* « roi pasteur ». On sait que le verbe sémitique רעי signifie à la fois « paître » et « gouverner ». C'est un titre royal qui est resté en Orient en plein usage encore de nos jours dans les pays musulmans, où les sujets du roi sont nommés *reaïa*, « troupeaux menés au pâturage ». Cette circonstance remarquable paraît indiquer la Babylonie comme le berceau du premier fondateur de la dynastie hyksos en Egypte, car c'est chez les Babyloniens que ce titre a été usité dès la plus haute antiquité. La facilité avec laquelle les conquérants ont admis la civilisation et les usages égyptiens s'explique ainsi d'elle-même, et il ne s'agit plus de hordes nomades et plongées dans la barbarie, mais d'hommes sédentaires, connaissant les avantages de l'organisation sociale, et imbus d'idées favorables à la culture des arts.

La conjecture que je viens d'émettre me semble, de plus, corroborée par les autres désignations que les Égyptiens appliquaient aux envahisseurs hyksos. Les inscriptions de la dix-huitième dy-

nastie donnent aux Hyksos les noms de *Menti*, de *Sati* et de *Amu*. Ce dernier nom constitue notoirement la désignation habituelle des populations de la Syrie et ne présente pas de difficultés. Les deux autres noms, difficiles à expliquer dans l'ancienne hypothèse qui voyait dans les Hyksos des tribus purement syriennes, deviennent très clairs aussitôt qu'on se place sur le terrain nouveau que je viens d'indiquer. Les Sati (la première voyelle n'est pas exprimée) peuvent n'être autre chose que les troupes mercenaires des Suti qui servaient depuis l'antiquité la plus reculée dans les armées des rois babyloniens et assyriens. Les Suti habitaient sur la rive orientale du Tigre, entre la Babylonie et l'Élam ou la Susiane, et ils étaient célèbres par leur habileté à manier l'arc. La mention de la milice des Suti figure aussi dans la lettre du roi assyrien Ashur-rish-ili à Aménophis III. L'autre nom, Menti, me paraît représenter le nom assyro-babylonien (*çab*) *Manda*, qui s'appliquait aux peuples guerriers, mais presque barbares du Zagros, c'est-à-dire du Kurdistan actuel. Dans la liste d'Edfou, publiée par M. Dümichen, les Menti sont dits habiter le pays de *Asher*[1], c'est-à-dire la Mésopotamie inférieure, comprenant l'Assyrie et la Babylonie. Cette donnée est très exacte, car les premières dynasties de l'Assyrie et de la Babylonie avaient soumis une grande partie de ces populations montagnardes. Grâce à ces indices, il ne sera pas trop hasardé de supposer, sous toutes réserves, bien entendu, que le berceau des rois hyksos, tout aussi bien que celui des Abrahamides et des compagnons de Codorlogamor, était la Babylonie et que leurs troupes, composées en grande partie des tribus guerrières de la chaîne du Zagros, s'étaient considérablement augmentées, chemin faisant, par diverses bandes volontaires, originaires de la Syrie. Après la désorganisation de la puissance hyksos, les Asiatiques non assimilés furent refoulés vers la Syrie où ils s'établirent sous l'hégémonie égyptienne, et sans être beaucoup molestés, d'ailleurs. S'il est permis de juger d'après certains indices, les Philistins seraient en grande partie les descendants des Hyksos expulsés d'Égypte ; c'est du moins l'opinion des auteurs bibliques. Les autres régions de la Syrie semblent aussi avoir servi de refuge aux fuyards, mais rien n'indique, à ma connaissance, que certaines nationalités syriennes et tout spécialement la nationalité héthéenne aient eu pour origine l'établissement des Hyksos vaincus dans la Syrie septentrionale.

J. Halévy.

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 262.

REMARQUE SUR UN POINT CONTESTÉ

TOUCHANT LA PERSÉCUTION DE NEDJRAN

Dans une note qui vient d'être publiée[1], M. l'abbé L. Duchesne discute un point d'interprétation admis par moi dans mon mémoire sur la persécution des chrétiens de Nedjrân. La divergence d'opinion est ainsi définie par M. Duchesne : « Le point sur lequel j'ai le regret de ne pas m'entendre avec M. Halévy, c'est la religion des persécuteurs. Avant lui on était d'accord qu'ils étaient juifs ; selon lui ce seraient des chrétiens, comme leurs victimes, des chrétiens hérétiques, il est vrai, des ariens, mais enfin des chrétiens. Je crois qu'il y a lieu de s'en tenir à l'opinion commune. »

Plus loin, après avoir mentionné les quatre textes dont on peut invoquer le témoignage sur cette question, M. l'abbé Duchesne s'exprime ainsi qu'il suit : « On peut s'étonner qu'avec des témoignages si clairs et si concordants, M. Halévy soit arrivé à conclure que les massacres du Yémen soient imputables à des chrétiens. C'est qu'il a fait ici de l'exégèse théologique. »

J'ai cité intégralement les paroles de mon éminent contradicteur, mais je crois qu'il y a entre nous un simple malentendu. Je n'ai dit nulle part que les auteurs des récits relatifs aux persécutions des chrétiens d'Himyar les eussent attribuées aux ariens sous la dénomination de « Juifs ». En parlant du récit relatif à *Aïdog* ou *Adoul*, j'ai écrit ceci : « Il est également sûr que pour l'auteur, les Himyarites étaient affiliés au judaïsme, en grande partie du moins, puisqu'il ne prend même pas la peine de dire que Dimion était juif. Il croyait donc à la domination du judaïsme aussi bien à Aksum que dans le royaume d'Himyar. » Le sens de « juif » sous la plume de l'écrivain monophysite est donc hors de question, et là dessus l'accord entre M. l'abbé Duchesne et moi est parfait. Le même accord semble aussi régner, au fond, entre nous au sujet du judaïsme de Dimion-Dhou-Nouwâs et au sujet des persécutions de

[1] *Revue*, t. XX, p. 220.

Nedjrân que j'ai représentées comme le résultat d'exagérations de querelles survenues entre la communauté juive et la communauté syro-monophysite de cette ville. Au point de vue historique, il est vrai, j'ai supposé que la première de ces données, absolument fausse s'il s'agit de vrais juifs, pourrait avoir un fond exact et réfléchir les rivalités entre les nouveaux venus monophysites et l'ancienne église de ces pays, l'église arienne. Et pour ne pas établir trop de distinction, j'ai ajouté que l'affaire de Nedjrân pourrait, en fin de compte, avoir elle aussi la même origine. En ce faisant, j'avoue avoir cédé à la répugnance naturelle que j'ai ressentie devant la nécessité de charger ces auteurs de mensonges prémédités et de visées sanguinaires. Poussé par le désir instinctif d'atténuer l'accumulation de tant de diffamations inhumaines, j'ai même cherché à expliquer et presque à excuser l'auteur de l'épître dite de Siméon de Bêt-Arsham, dont l'intention de provoquer une persécution contre les Juifs n'est pas douteuse. Si mon explication de l'origine de ces récits par des querelles soit entre juifs et monophysites, soit entre ariens et monophysites, n'est pas admise, nous devrons y voir simplement des fables inventées de parti pris contre les Juifs. Tant pis pour les auteurs syriens. Le résultat principal de mon travail, établissant le caractère apocryphe de l'épître de Siméon, n'en souffrira point. A ce sujet je suis heureux d'avoir l'assentiment de M. Duchesne.

Mais si l'hypothèse de l'ingérence des ariens dans les affaires de l'Abyssinie et de l'Himyar au début du VI^e^ siècle n'est pas nécessaire à ma démonstration, est-elle du moins possible ? J'ai pensé que oui et j'ai rappelé une légende jacobite relative au massacre d'un archevêque arien en Abyssinie au temps de Justinien. M. l'abbé Duchesne cherche à l'écarter à l'aide de l'observation suivante : « M. Halévy allègue, il est vrai, la curieuse légende d'un archevêque arien tué et brûlé en Abyssinie sur l'ordre de l'impératrice Théodora, épouse de Justinien. Cette histoire, même légendaire, aurait ici beaucoup d'importance, si elle avait le moindre titre à figurer au débat. Elle témoignerait d'une manière plus ou moins confuse, en faveur de la persistance d'une église arienne dans l'Abyssinie du VI^e^ siècle. Malheureusement, il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte auquel renvoie M. Halévy pour constater qu'il n'y est nullement question de l'Abyssinie, mais de la Basse-Nubie et que le prétendu archevêque arien est en réalité le chef de la mission catholique envoyé par l'empereur Justinien en 548. Pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite à qui nous devons cette légende lui attribue une profession de foi arienne. Ni

le fait ni le document n'ont donc rien à voir avec le temps, le pays, l'événement que nous considérons. »

En face de cette contestation catégorique, il ne me reste qu'à placer sous les yeux des lecteurs la version latine faite par Assemani du texte arabe original, qu'il est inutile de donner ici :

At Theodora Imperatrix, Justiniani uxor, genere Ægyptia, quum accepisset Archiepiscopum Æthiopiæ è vivis decessisse, et alterum in ejus locum à Melchitis ordinatum, misso ad Coptos nuncio, eosdem hac de re certiores reddidit. Illi verò rem totam Mar Jacobo Baradaeo significant, subdunique, Regem Suachinorum Æthiopiæ claves tenere. Huc perrò Romæus ille Melchita Archiepiscopus cum donis ac mille equitibus pervenerat, et Suachinorum Regi literas et munera, quæ secum deferebat, ostentare cœperat. Quare hospitem Rex benignè complexus, per integrum mensem apud se hominem detinuit, magno ipsum afficiens honore, et lautissimo excipiens convivio.

Quumque eum tandem dimittere cogitaret, Theodoræ Imperatricis epistolam accepit cum diplomate sigillo ipsius Imperatoris firmato in hæc verba. Duos apud Te habebis Archiepiscopos : alterum divitem, et pauperem alterum : Et divitem quidem morare paulisper ne iter accelerare permittas ; Pauperem verò statim dimitte neve eum quoquomodo retardes. Hunc igitur Rex confessim dimisit, qui Æthiopiam, quamprimùm ingressus est. Ille vero quum paulo post ad Æthiopias pervenisset, lectis ejusdem libris in quibus Arianæ hæreseos morbo laborare de prehendebatur, crematus est. Atque ita in Mar Jacobi fide permansit Æthiopia usque in presentem diem.

C'est assez clair, je crois. A la nouvelle de la mort de l'archevêque d'Abyssinie, les églises monophysites et melchites expédient chacune un archevêque pour diriger l'église d'Abyssinie. L'archevêque monophysite est pauvre, l'archevêque melchite, arien déguisé, est riche. Les deux arrivent à la cour du roi de Suaquin, ville maritime qui est la clef de l'Abyssinie[1]. Pendant qu'ils y séjournent arrive une lettre de Théodora enjoignant au roi de laisser partir immédiatement l'archevêque monophysite, afin qu'il puisse s'installer en Abyssinie avant l'autre. Celui-ci, retenu à Suaquin et, par conséquent, arrivé plus tard en Abyssinie, y est tué et brûlé comme coupable d'arianisme.

Cela se passe de commentaire : il s'agit bien de l'Abyssinie et

[1] Ou *Suakin* (= סואכין), port connu de la mer Rouge au nord de l'Abyssinie, aujourd'hui occupé par les Anglais.

non de la Basse-Nubie, puisque le séjour des archevêques à Suaquin, n'était que de passage. Suivant cette légende, on brûlait encore des ariens dans l'Abyssinie au temps de Justinien, temps qui constitue précisément la date des écrits monophysites et anti-juifs que nous discutons. Légende, le récit jacobite peut donc servir à éclaircir les légendes analogues et se rapportant à la même époque. Au fond, naturellement, ainsi que le dit M. Duchesne, le prétendu archevêque arien a été le chef de la mission catholique envoyée par Justinien, mais s'il est constant que, pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite était capable de travestir un catholique en arien, combien, à plus forte raison, les rapporteurs des écrivains monophysites, ou, si l'on veut, les écrivains monophysites eux-mêmes, ont-ils pu travestir des persécuteurs ariens en persécuteurs juifs ! Et jusqu'à ce qu'on ait démontré que l'église arienne qui était dominante des deux côtés du Bâb-el-Mandeb, au quatrième siècle, avait disparu d'elle-même à la fin du cinquième, on sera autorisé à *supposer* dans les événements qui ont ensanglanté l'Himyar, au commencement du sixième siècle, l'effet des rivalités religieuses entre l'église nationale arienne et l'église envahissante des monophysites. En Occident, l'arianisme n'a disparu que devant l'action des forces majeures et après une défense acharnée ; en serait-il autrement dans les pays limitrophes de la mer Rouge ?

Quant à la part prise par les Juifs dans le drame himyarite, elle est en tout cas de minime importance et ce n'est qu'à leur insu qu'on leur a fait jouer un rôle de premier ordre. Quand on fait abstraction des écrits de Jean d'Asie (= d'Éphèse) et de Malala, qui dépendent de l'épître apocryphe attribuée à Siméon de Bêt-Arsham, il ne reste que le témoignage de l'historien Procope, contemporain des événements. Or Procope, non seulement ignore la domination de la religion juive en Himyar, mais même la persécution religieuse contre les chrétiens. Ceux-ci étaient seulement chargés outre mesure d'impôt (ἐπιβολὴ μέτρον οὐκ ἐχούσῃ ἐς τοὺς ἐκείνῃ Χριστιανοὺς χρῆσθαι). A ce témoignage négatif irrécusable se joint celui d'un autre contemporain qui était en Abyssinie pendant que le roi se préparait à envahir l'Himyar, Cosmas Indicopleustes, qui ignore également et le judaïsme du roi himyarite et la persécution religieuse contre les chrétiens. Restent les soi-disant massacres de Nedjrân reposant sur le faible témoignage de Jacques de Saroug et de Jean Psaltès, deux théologiens et rhéteurs fanatiques, pour lesquels toute occasion était bonne pour diffamer les Juifs au profit du monophysitisme. La valeur d'une telle accusation est bien mince et je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans mon mémoire.

Enfin, pour ce qui est des inscriptions himyarites qui appartiendraient à des princes juifs d'Himyar, je renvoie le lecteur à mon compte rendu des *Skizzen* de M. Glaser, publié dans cette *Revue* (t. XIX, p. 312). Quand je verrai, je croirai.

J. Halévy.

APPENDICE

Puisque la discussion des légendes relatives aux anciennes luttes entre juifs et chrétiens reprend faveur, je crois utile d'attirer l'attention sur une note extrêmement intéressante de M. le professeur Ignazio Guidi concernant un point d'histoire abyssinienne où une reine juive se serait emparée du trône et aurait persécuté les chrétiens, vers la fin du IX^e^ siècle. D'après les listes royales et les chroniques, cette reine aurait fondé la dynastie dite des *Zâgué*, qui, après avoir longtemps flotté entre le judaïsme et le christianisme, n'aurait pris fin qu'à l'avènement de Iekuno-Amlak, 354 ans plus tard.

L'histoire des patriarches d'Alexandrie mentionne cette femme sous le patriarchat de Philothée (978-1003). Le roi d'Abyssinie écrivit alors à Georges, roi de Nubie, le priant de s'interposer auprès du Patriarche pour lui faire obtenir un *Aboûna* (évêque). Il lui raconta le triste état de l'Abyssinie, en disant que הואן אמראה מלכה עלי בני אלהמויה (*ou* אלהויה) תארה (*lisez* האדת) עליה ועלי כורתה וסבת מנהא חלק כתיר (*sic*) ו = אתרקת נודן כתיר (*sic*) ואתרבת אלביע ושרדתה מן מכאן אלי מכאן.

Ce qui signifie littéralement :

« הואן (?) femme, reine sur les Benoû-el-Hamouya (ou el-Haouya), se leva contre lui et contre son pays, en amena beaucoup de captifs, brûla beaucoup de villes, ruina le commerce et le chassa lui-même d'un endroit à l'autre ».

Le Patriarche accueillit sa demande et lui envoya l'Aboûna Daniel; après quoi, dit l'Histoire précitée (fol. 181) : אזאל אללה אמר אלאמראה אלתי קאמת עלידה « Dieu fit disparaître le gouvernement de la femme qui s'était levée contre eux ».

Cela est substantiellement répété dans le *Senkesâr* (συναξάριον) éthiopien, dans la commémoration du patriarche Philothée. En voici le *Salâm*, d'après la copie publiée par M. Guidi :

סָלָם לַךְ פִּלָתְּוֹס חַוָרְיָ
לַק פַּפַּסָת זַאסְכַּנְדְרְיָ
בְּעָבְרָתֵךְ אַנְפַּסוּ חָזְבַ אִתְיוֹפְיָ
בַּאֲנָתַ זַשָׁם לַעֲלֹהֵם גַּהְלָיָ
אַם צָאֲלַתַ גַּר כֵּן וַלְצַר חֲבָלְיָ

« Salut à toi, Philothée, apôtre,
Patriarche d'Alexandrie.
Grâce à toi, les peuples d'Éthiopie trouvèrent le repos,
Après avoir ordonné sur eux un imposteur,
Lorsqu'ils furent un objet de mépris pour le voisin et un objet de dépouilles pour l'ennemi. »

Le judaïsme de la reine persécutrice est formellement affirmé par les listes royales éthiopiennes et généralement admis par les écrivains modernes. Les Abyssiniens lui donnent le nom de *Guedit*, ou Judith, et le sobriquet de אֶסָת *Esát* « feu ». Parmi les historiens européens, Renaudot résume ainsi qu'il suit le passage arabe précédemment cité : Mulier regnum obtinens super filios Amoviæ vel Amouta (= המויתה pour המויה, en déplaçant les points diacritiques, la lettre arabe ر se lit ت) « Aethiopiam invasit etc. » Lequien (*Or. Chr.*, II, 649) dit hardiment « ...Mulierem quippe *Hamowiam* vel *Amotam*, etc. » M. le professeur Ign. Guidi propose, au contraire, pour le passage en question des corrections autrement radicales. Voici ses propres paroles : « Le parole בני אלהמויה evidentemente sono corrotte, ed il בני scritto nel carattere egiziano minuto di codici non antichi, nel quale il ר suole tracciarsi quasi unito alla lettera seguente, è errore in luogo di דין ; questa correzione che a me par certa, ne aiuta a correggere l'אלהמויה o אלהויה in אליהודיה, leggendo il luogo cosi : מלכה עלי דין אליהודיה. Nessuno pertanto è nominato, ma solo si dice che una regina, di religione giudaica, si era levata contro il Re di Abissinia. Questa donna che dominò in Abissinia verso il 960 è spesso chiamata *Guedit* o Judith, Giuditta, ma è lecito dubitare che ciò sia nato dal non avere bene inteso le parole דין אליהודיה, traendo il nome proprio di lei, da ciò che non designava se non la sua religione. Ab ogni modo se è dubbio il nome di *Giuditta* mi pare che non dovrebbe più parlarsi dei discendenti di une pretesa *Hamovia* o *Amouta* capitanati dalla regina Giuditta. »

Je suis absolument d'accord avec M. le professeur Guidi sur l'inexactitude de la forme אלהמויה ou אלהמותה, mais comme la correction qu'il propose, en admettant d'emblée le judaïsme de la

reine, laisse de côté le nom de *Zâguê* que les Abyssiniens attribuent à cette dynastie, je pense que le mot de l'énigme doit être cherché dans une voie différente. A mon avis, le passage dont il s'agit est correct, sauf pour le mot אלהמוית, qu'il faut lire אלהגוית. Les *Beni-el Hag'uia* sont simplement les aborigènes du pays, nommés communément *Agau* ou *Agaou*, peut-être s'agit-il en particulier des habitants de l'Agaoumeder, soulevés contre la domination du Negus sous la conduite d'une femme et par suite de l'élection d'un *Aboûna* protégé par celle-ci et repoussé par le Negus. Cela résulte de ces paroles du *Salâm* : « parce qu'ils avaient ordonné sur eux un *imposteur* ». Le passage arabe, si la réunion הואן, au lieu de הו אן est exacte, donnerait le nom, חֵוָן *Hèwân*, Ève, mais l'écrivain éthiopien semble l'avoir interprété par l'arabe הואן « vil, méprisé » et y avoir fait allusion dans l'expression « lorsqu'ils furent un objet de *mépris* pour le voisin (צְאֲלַח גר) ». Les auteurs éthiopiens ont tous puisé à cette source unique. Ils avaient transcrit tout d'abord l'ethnique הגוית *Hag'uia* très servilement *Hâguê*, mais cette forme, grâce à la similitude des caractères *hâ* et *zâ* en écriture guèez, s'est définitivement altérée en *Zâguê*, *Zaguè*. Quant à la religion de la reine, il n'y a pas une ombre de vraisemblance que ce fût le judaïsme ; tous les princes Zâguê, sauf un seul, portent des noms chrétiens. Plus tard, lorsque la lutte pour l'Aboûna a été exagérée en persécution religieuse, on a fait de la reine Agaou une juive Judith, et on a mis à la charge du judaïsme d'innombrables atrocités contre les chrétiens. Il est du devoir de l'histoire honnête de repousser dans le domaine de la fable ces inventions malsaines de l'ignorance du moyen âge.

J. Halevy.

LE LIVRE DES JUBILÉS

PHILON ET LE MIDRASCH TADSCHÉ

L'hellénisme juif, avec sa théosophie originale, son historiographie et son explication allégorique de la Bible, ne manqua pas de produire une puissante impression sur le judaïsme palestinien. L'influence de l'alexandrinisme sur l'essénisme et le christianisme fut grande ; même les Pharisiens, restés fidèles à l'antique croyance, ne purent s'y soustraire entièrement. Les docteurs s'efforcèrent bien d'arrêter l'influence de l'alexandrinisme en Palestine, en interdisant l'étude de la littérature grecque, en écartant la traduction des Septante et en la remplaçant par celle d'Aquila, faite selon leur esprit; néanmoins l'hellénisme s'étendit de plus en plus en Palestine. Il obtint même l'approbation des docteurs, ainsi que le témoignent nombre de leurs sentences [1]; plusieurs d'entre eux, comme Aher et Ben-Zoma, furent même entraînés par lui dans une voie nouvelle.

On ne peut pas calculer exactement la portée de l'influence de l hellénisme sur le monde rabbinique de la Palestine, par la raison que, pour la période des premiers siècles, nous ne possédons pas d'œuvres originales des rabbins et que nous ne pouvons nous appuyer que sur leurs sentences que les compilations des Talmuds et des Midraschim ont conservées. On comprend facilement qu'on ne se soit pas montré très prodigue de citations sur des croyances regardées d'un mauvais œil, ou de relations sur des autorités suspectes.

Nous accueillerons avec d'autant plus d'intérêt les citations empruntées à un ouvrage essénien-hellénique, attribué au tannaïte Pinhas b. Iaïr, dont nous trouvons des vestiges dans un opuscule nommé *Midrasch Tadsché* et dans la littérature caraïte.

[1] Voir Freudenthal, *Hellenistiche Studien*, I, 68 et 128 ; Siegfried, *Philo von Alexandrien*, 156-283.

Dans les Talmuds et les Midraschim, Pinhas est enveloppé d'un certain mystère; mais il est évident que Pinhas b. Iaïr différait absolument des rabbins, ses collègues, et qu'il appartenait à une autre sphère intellectuelle. Ce que citent le Midrasch Tadsché et les Caraïtes en son nom s'accorde très bien avec l'idée que nous nous faisons de ce qui a été dit par lui et sur lui dans la littérature talmudique.

Pinhas b. Iaïr fut un Essénien dévoué à l'hellénisme; l'ouvrage cité sous son nom paraît avoir été un travail sur le Livre des Jubilés, dans lequel il a introduit des idées helléniques puisées par lui dans des ouvrages alexandrins, notamment dans ceux de Philon. Ce livre des Jubilés, de Pinhas b. Iaïr, a existé aux X^e^ *et* XI^e^ *siècles chez les érudits juifs. Les citations de ce livre éclaircissent donc bien des points restés obscurs dans notre Livre des Jubilés, comme aussi dans les œuvres de Philon.*

J'essaierai de soutenir ces thèses dans ce qui suit.

I

CITATIONS EXTRAITES DU LIVRE DES JUBILÉS ET DE PHILON.

Après que, sous la domination des Ptolémées, en Égypte, les Juifs se furent approprié la langue et la science des Hellènes, et après que Manéthon et Bérose eurent fait fleurir l'historiographie à tendance, ils crurent devoir raconter de la même manière les récits bibliques.

On écarta les contradictions existant dans la Bible, on combla les lacunes dans l'énoncé des noms et des dates, on enrichit la Bible de légendes nées plus tard, parfois même païennes, et, en divers endroits, on intercala des développements sous forme de polémiques.

A dater du III^e^ siècle avant l'ère chrétienne, apparurent, en Égypte, des chroniques bibliques et des récits qui poursuivaient les buts les plus divers et représentaient les dogmes sous différents points de vue, comme le démontrent clairement des fragments de Demetrius, d'Eupolemus, d'Artapanus, de Theodotus, de Malchus-Kleodomus, etc., conservés par Clément d'Alexandrie (*Stromata*) et Eusèbe (*Praeparatio evangelica*). On peut considérer ces ouvrages comme les précurseurs des Livres des Jubilés [1], et, par

[1] A la page 57 de la *Caverne des trésors*, traduction de Bezold, il est question de Livres de Jubilés, au pluriel.

suite, des Livres d'Adam et des Cavernes des Trésors (*Speluncae*), parus plus tard.

Bien que cette littérature ne jouît pas auprès des rabbins d'une grande autorité, on trouve pourtant des traces de son influence, faciles à suivre, dans les livres talmudiques : en quelques endroits, on compte en jubilés [1], en d'autres des « Livres d'Adam » sont formellement mentionnés [2].

Ces livres, même ceux qui avaient des vues alexandrines et étaient de provenance chrétienne, se propagèrent plus tard, ils furent employés dans les études littéraires et servirent de base, à des auteurs juifs, pour de nouveaux travaux [3]. Ce fut le Livre des Jubilés dont l'influence se fit sentir le plus sur la littérature rabbinique des temps suivants. C'est la source où puisent le Midrasch Wajissau, le Midrasch sur Abraham, l'introduction du ספר אסף היהודי (Rönsch, *Buch der Jubiläen*, p. 385), le *Josippon*, chap. XI, où il mentionne les ouvrages de Kainan, d'après le L. d. J, enfin le commentaire sur les Chroniques attribué à un disciple de Saadia Gaon, qui, I, XXIII, 3, parle d'un ספר היובלות

[1] *Seder Olam rabba*, chap. XXIII et XXV ; *Erachin*, 13 *a*.

[2] *Baba Mecia*, 83 *b*, *Gen. rabba*, XXIV ; *Levit r.*, XV ; voir תשובות הגאונים, éd. Harkawy, n° 219.

[3] Ainsi *Pirke di R. Eliezer* et *Sefer Hayaschar*. Relativement à Pirke, voir M. Israël Lévi, *Revue des Études juives*, t. XVIII, p. 83, où il est péremptoirement démontré que le récit du bain d'Adam, au Gihon, et de son jeûne (*Pirke*, chap. XX) est tiré du Livre d'Adam (p. 18 de la traduction de Dillmann). Il existe encore bien des rapprochements entre Pirke di R. E., d'un côté, et le Livre d'Adam et la Caverne des Trésors, de l'autre. Ainsi, Adam est formé de quatre éléments, *Pirke*, chap. XI, Adam, 33, *Caverne*, 3 ; la jalousie de Satan contre Adam, c. XIII, Adam, 17, de même pour le serpent, *Cav.*, 4. בני אלהים est la dénomination des hommes tant que dura leur sainteté, chap. XXII, Adam, 83, 100 ; *Cav.*, 10, 14. La description des Kaïnites, en opposition aux Séthites, *Pirke*, XXII, Adam, 83, 85, 92, 93 ; *Cav.*, 15. Pharaon donna Agar à Sara, chap. XXVI, Adam, 121, *Cav.*, 35. Loth acquit des vertus auprès d'Abraham, exerça l'hospitalité, etc., chap. XXV, Adam, 124, *Cav.*, 41. Chap. XX, il est dit : אמר אדם . . . ישב אדם ודרש בלבו ואמר עד מאני בעולם אבנה לי בית מלון לרבני חוץ לחר המוריה, וחצב ובנה לו בית מלון לרבני, אמר אדם מה הלוחות שהן עתידין להכתב באצבעו של הקב"ה . . . וגופי שנגבל בשתי ידיו ורוח נשמת פיו נפח באפי ואחר מותי יקחו אותי וארת עצמותי וישמו להם ע"ז אלא איעמיק . . . אני ארוני למטרה מן המערה ולפנים מן המערה Chap. LIII de nouveau : ששה נדמו כאדם הראשון ונהרגו. Ceci pour combattre la théorie chrétienne, laquelle soutient qu'Adam est l'image du Christ (Ép. aux Romains, V, 14). D'après le Livre d'Adam et la Caverne des Trésors, le corps d'Adam aurait été gardé avec soin, de génération en génération, et déposé par Sem au Golgotha, où Melchisédec aurait été établi comme gardien et prêtre (Adam, 102, 109 ; *Cav.*, 28, 63). — Au commencement, le *Sefer Hayaschar* s'appelle même תולדות אדם ; on l'identifie, dans la préface, avec le *Livre d'Adam* des Grecs, des Latins et des Éthiopiens. Il se rencontre souvent avec le L. des J., le *Livre d'Adam* et la *Caverne des Trésors*. D'après la page 7 (éd. de Prague), Dieu aurait ordonné qu'Adam fût déposé dans une caverne. La Bible ne mentionne aucun ordre pareil. L'origine en est bien le *Livre d'Adam*, 13, 15.

que Saadia rapporta, dit-on, de la bibliothèque de l'université de Soura.

Si dans ces écrits nous ne trouvons que quelques traits légendaires du L. d. J. disséminés dans la littérature juive, un petit ouvrage d'exégèse allégorique, nommé *Midrasch Tadsché*, et dont l'auteur est Moïse ha-Darschan (commencement du XI^e^ siècle) [1], nous offre une suite d'idées théologiques particulières qui sont étrangères à la littérature rabbinique et sont puisées dans le L. d. J. et dans les écrits de Philon.

Le parallèle suivant est la meilleure preuve de ce qui vient d'être avancé :

M. T.	L. d. J.
1) Vingt-deux espèces de créatures furent créées dans l'univers en *sept* jours : le premier jour, sept, savoir : le ciel, la terre, les eaux, les ténèbres, le vent, les abîmes, la lumière ; le second jour, une, savoir : uniquement la terre ferme ; le troisième jour, quatre, savoir : Il (Dieu) réunit les eaux sur un espace, amena les eaux douces à la surface, de même que les herbes et les arbres ; le quatrième jour, trois, savoir : le soleil, la lune et les étoiles ; le cinquième jour, trois, savoir : les êtres qui fourmillent, les oiseaux, les monstres de la mer ; le sixième jour, quatre, savoir : les animaux sauvages, les animaux domestiques, le monde des animaux rampants, l'homme. Cela correspond aux vingt-deux lettres de l'alphabet et aux vingt-deux générations, depuis Adam jusqu'à Jacob (chap. VI, cf. chap. XXII, et Beer, le Livre des Jubilés, p. 27).	Car le premier jour il créa les cieux [1] qui sont au-dessus, et la terre [2], et l'eau [3], et tous les esprits [4] qui le servent, et les anges de la face, et les anges des louanges saintes, et les anges de l'esprit de feu, et les anges de l'esprit des vents, et les anges des esprits nébuleux des ténèbres, et de la grêle et des frimas, et les anges des abîmes [2] [5], et du tonnerre et des éclairs, et les anges des esprits du froid et de la chaleur, de l'hiver et du printemps, de l'automne et de l'été, et *tous les esprits de ses œuvres dans les cieux et sur la terre*, et dans toutes les vallées, et dans l'ombre [6], et de la lumière [7], et de l'aurore et du crépuscule, qu'il a disposés selon *la pénétration de son esprit*. Et alors nous aperçûmes ses œuvres, et nous l'exaltâmes et nous le louâmes en l'honneur de ces œuvres ; car il a créé sept grandes œuvres le premier jour. — Et le deuxième jour, il fit la

[1] Des preuves plus explicites se trouvent dans mon Introduction au M. T., *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde* (en langue hébraïque), p. XI.

[2] Dillmann avait d'abord traduit קַלְעֵי תְהוֹם par « vallées » ; plus tard, il convint (dans Hönsch, *ibid.*, 260) qu'il eût été plus exact de le traduire par « abîmes ». C'est la seule interprétation vraie du mot, car le תְהוֹם de la Bible nous manquerait. Voir plus loin. Il est à remarquer que le mot est pris au pluriel, aussi bien dans le L. des J. que dans M. T.

terre entre les eaux... Et ce fut le seul travail qu'il accomplit le deuxième jour... Et le troisième jour... et la terre parut..., des fleuves..., des semences..., des arbres..., l'Éden. Il fit toutes ces 4 grandes créations le troisième jour. Et le quatrième jour, il fit le soleil, la lune et les étoiles... Et le cinquième jour, il fit les grands animaux de la mer..., les poissons..., les oiseaux... Et le sixième jour, il fit tous les animaux de la terre, et tout le bétail, et tout ce qui se meut sur la terre..., l'homme... Et il fit ces quatre genres le sixième jour. — Et ce furent ensemble vingt-deux espèces... Et il nous fit (à nous, les anges) un grand signe pour célébrer le jour du sabbat et le sabbat... tous les anges de la face, et tous les anges des louanges saintes. Il nous dit, à nous, ces deux grandes espèces, de célébrer avec lui le sabbat dans le ciel et sur la terre. Et il nous dit : « Voyez, je m'élirai un peuple, et j'ai choisi la semence de Jacob... » Et il fit monter devant lui ses ordres[1] comme un bon parfum pendant les vingt-deux chefs des hommes, depuis Adam jusqu'à Jacob, qui lui serait agréable. Et vingt-deux espèces d'œuvres furent faites jusqu'à ce septième jour. Celui-ci est béni et sanctifié, et l'autre est également sanctifié et béni. Et l'un et l'autre servent à la sanctification et à la bénédiction. Et il fut accordé à celui-ci (Jacob et sa postérité) d'être, à tout jamais, les saints et les bénis de la révélation et de la loi ; ainsi il a, d'avance, béni et sanctifié le septième jour au septième jour (chap. II de la traduction de Dillmann, dans *Jahrbuch* d'Ewald, II et III).

La distribution des vingt-deux œuvres de la création en six jours, ainsi que la naissance de Jacob, après vingt-deux générations, en parallèle avec le Sabbat, institué après vingt-deux œuvres, ne se trouvent pas dans la littérature rabbinique ; il faut donc, par suite, que M. T., de même que le Caraïte Nissi ben Noah (Pinsker, *Likute*, p. 7), ait pris ces idées dans le L. d. J.[2]. Midrasch Tadsché a beaucoup tronqué son modèle, mais il est complètement d'accord avec le L. d. J., sauf en ce qui concerne l'énumération des sept premières œuvres.

Toutefois cette divergence n'est qu'apparente. Dans la Genèse, I, 1-5, les sept objets suivants sont mentionnés : ciel, terre, ténèbres, abîmes, esprit (de Dieu), eau, lumière ; ce sont là sans doute les sept œuvres du L. d. J., et ainsi calculent également Epiphane, *de Mensuris et Ponderibus*, c. 21, et la *Chronographie* de Syncelle, p. 3 ; cf. Rönsch, p. 259 et 279. Tout le reste est

[1] Dillmann traduit et explique ainsi, dans *Lexicon linguæ æthiopicæ*, le פַּקְדָתִידוֹ du texte. On pourrait plutôt le traduire par plaisir, souvenir.

[2] Dans la réduction actuelle du L. des J., il n'y a pas le rapport des 22 lettres, mais ce rapport existait dans le L. des J. qu'ont eu sous les yeux Epiphane et le Syncelle, voir Rönsch, p. 261, 278.

une amplification de רוח אלהים. M. T. est donc aussi d'accord avec le L. d. J. dans l'énumération des sept œuvres, seulement M. T. a sauté le développement sur l'esprit, parce que les Juifs, pour certains motifs, protestaient contre l'existence d'anges et d'esprits au premier jour de la création. D'après eux, les anges furent créés le deuxième ou le cinquième jour, nullement le premier, « afin qu'on ne dise pas que les anges ont assisté Dieu dans l'œuvre de la création ». (*Gen. rab.*, 1 et 3.)

L'énumération sus-mentionnée des sept ouvrages du premier jour est d'origine alexandrine et a une grande signification dans Philon. La théosophie alexandrine fait naître le monde idéal le premier jour, comme modèle pour le monde matériel à créer dans les jours suivants. Philon, *de Mundi opificio* (Ed. Mangey, I, p. 6), dit : « Moïse raconte : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Mais par cela il n'entend pas, comme quelques-uns le croient, le commencement, relativement au temps... D'abord le Créateur fit, dans son monde idéal, un firmament immatériel et une terre invisible, et l'idée de l'atmosphère et de l'espace (il donna à l'air le nom de ténèbres, parce que l'air est noir de nature ; mais à l'espace il donna le nom d'abîme, parce qu'il est très profond et s'élève considérablement), puis l'objet immatériel de l'eau et du vent, et, d'après eux, celui de la lumière, comme le septième, lequel, étant également immatériel, devait être un modèle spirituel pour le soleil et tous les astres à mettre au ciel. Il honora d'une préférence le vent et la lumière, car il nomma celui-ci : de Dieu [1] ». Philon dit encore, dans *de Posteritate Caini* (p. 237) : « Pour le même motif, le sept, d'après le rang, est bien un rejeton du six; mais, d'après la force, il est le premier de tous les nombres, correspondant à l'un parfaitement. Moïse nous enseigne ceci dans les paroles qui terminent la création du monde : « Et Dieu se reposa le septième jour » — et il ajoute : « Ceci est le Livre de la création du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés le jour où Dieu forma le ciel et la terre. » Ceux-ci pourtant furent créés le premier jour, de telle sorte que le sept est ramené à l'un, la première et le commencement de toutes choses ». Philon compte donc, pour le premier jour, les mêmes œuvres que le L. d. J. et M. T.

[1] Partout où je n'ajoute pas le texte grec, j'emprunte la traduction à la *Bibliothek der griech. u. röm. Schriftsteller über das Judenthum.*

M. T.

2) Pourquoi sept jours de purification furent-ils imposés à l'accouchée, après la délivrance, pour un fils, et quatorze pour une fille? C'est pour nous rappeler la création d'Adam dans les sept jours de la première semaine, et celle d'Ève, qui fut créée dans la seconde semaine, avec une de ses côtes. Ceci, d'après Pinhas ben Iaïr. Les sages disent cependant : « Tous les deux furent créés la veille du premier sabbat. »

Pourquoi l'entrée dans le temple fut-elle ordonnée aux accouchées quarante jours après la naissance d'un garçon, et quatre-vingts jours après celle d'une fille? En souvenir de ce que Dieu fit pour Adam, qui fut créé en dehors du Paradis et n'y entra que plus tard (xv).

L. d. J.

Et dans les sept premiers jours, Adam et sa femme furent créés, et dans les seconds[1] sept, il (Dieu) la lui présenta, et c'est pour cela qu'il fut ordonné, pour un garçon, sept jours, mais pour une fille, deux fois sept jours dans son impureté, et après qu'Adam eut passé quarante jours dans le pays où il fut créé, nous le conduisîmes dans le jardin d'Éden.

C'est pour cela qu'il est écrit dans les tables célestes des femmes en travail d'enfant : « Si elle a mis au monde un fils, elle restera sept jours dans son impureté, conformément à la première semaine, et elle restera trente-trois jours dans le sang de sa purification et ne devra toucher à aucun objet sacré, et ne devra pas entrer dans le lieu saint, jusqu'à l'expiration de ces jours, celle qui a un fils. Mais celle qui a une fille doit rester deux semaines dans son impureté, conformément aux deux premières semaines, et rester soixante-six jours dans le sang de sa purification, et cela fera pour elle, en tout, quatre-vingts jours. Et quand la femme eut terminé quatre-vingts jours, nous l'amenâmes dans le jardin d'Éden, car il est saint pour la terre entière, et chaque arbre qui y est planté est saint (c. III).

Ce parallèle prouve, d'une manière frappante, que M. T. a fait des emprunts au L. d. J. C'est le L. d. J. qui nous rend compréhensible le passage de M. T., qui, sans lui, est obscur. Comme il est généralement admis qu'Adam et Ève furent créés le sixième jour, qu'ils furent placés dans le Paradis, et qu'ils en furent chassés après le péché le même jour, M. T. se montre d'accord, en opposition avec la littérature rabbinique, avec le L. d. J. qui, de son côté, est seul à admettre ces détails différents[2].

[1] Nettement ainsi dans le ms. Abbadie, Dillmann, *Liber jubilaeorum*, p. 12.

[2] Chez les chrétiens aussi, on trouva étrange cette affirmation du L. des J. Voir les *objections de Glyca et de Metochita*, dans Rönsch, p. 316 et 321.

Il est à remarquer qu'ici M. T. attribue ce passage à P. b. I., comme à l'auteur du L. d. J. ; ce fait n'est pas unique chez lui, comme nous le verrons plus loin (v).

M. T.	L. d. J.
3) Ruben naquit le quatorzième jour du neuvième mois et mourut à l'âge de 125 ans ; Simon, le 21 du dixième mois et mourut à l'âge de 120 ans... (c. VIII).	... et le quatorzième jour du neuvième mois, elle enfanta un fils à Jacob, et il le nomma Robel..., et le second fils naquit à Jacob le vingt et unième jour du dixième mois, et il le nomma Simon... (c. XXVIII).

L'auteur de M. T. peut avoir tiré du *Seder Olam Zuta* ou du *Sefer Hayaschar* la durée de la vie des douze fils de Jacob ; par contre, il ne peut avoir emprunté la date de leur naissance qu'au L. d. J. [1] La circonstance que M. T. désigne les mois par des nombres ordinaux, contrairement à la coutume rabbinique, qui les désigne par les noms usités depuis l'exil (Nissan, Iyar, etc.), montre également qu'il s'inspire du L. d. J. Le L. d. J. ne désigne les mois de cette manière que dans l'intention d'imiter, là aussi, le style des livres les plus anciens de l'Écriture Sainte, parmi lesquels il veut être compté.

Ce parallèle montre, jusqu'à l'évidence, que M. T. dérive du L. d. J. D'autres passages de M. T. prouvent encore que l'ouvrage attribué par lui à P. b. I. était une recension développée du L. d. J., et que P. b. I. inséra son ouvrage des idées prises dans des écrits alexandrins ou qui étaient le fruit de ses vues propres, en partie pour éclairer ce qui était indiqué d'une manière peu étendue dans le L. d. J., en partie pour offrir du nouveau.

4) Dès le début, M. T. observe, au nom de P. b. I., que les plantes ont été, avec intention, créées le troisième jour déjà, donc un jour plus tôt que les lumières du firmament, pour manifester la toute-puissance de Dieu et montrer qu'il peut tout : il fait prospérer des plantes, même sans les lumières du ciel. Cette idée n'est pas exprimée dans notre L. d. J. Pinhas b. I. la trouva ailleurs, peut-être dans Philon, et il l'interpréta dans son travail sur le L. d. J. Philon dit, *de Mundi opificio*, p. 10 : « Le quatrième jour il mit de la variété dans le ciel, comme il en avait mis auparavant sur la terre ; non qu'il voulût placer celui-là après la terre et

[1] Demetrius (dans Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 21) nomme les mois durant lesquels les fils de Jacob naquirent. Ils diffèrent de ceux du L. des J. Demetrius n'indique pas les jours des mois. Cf. Rönsch, p. 331.

donner ainsi la préférence aux choses inférieures et mettre les divines au second rang, mais pour nous donner la preuve la plus évidente de sa puissance souveraine. Il savait d'avance comment se feraient les opinions des hommes futurs..., or, s'ils voyaient maintenant les évolutions du soleil et de la lune..., ils considéreraient les évolutions des astres célestes comme les auteurs de toutes les choses qui croissent et naissent sur la terre pendant le cours de l'année. Et afin que personne ne soit tenté de mettre la cause première dans une chose déjà créée, il dit : Qu'ils reviennent, par la pensée, à la première création des choses, et qu'ils voient comme, avant le soleil et la lune, la terre portait toutes sortes de plantes et de fruits [1]. »

Pinhas ben Iaïr pouvait d'autant mieux introduire cette pensée dans le L. d. J., que celui-ci fait ressortir énergiquement l'influence du soleil sur la croissance des plantes : Chap. 2 : Et le quatrième jour, il créa le soleil, la lune et les étoiles .., et Dieu fit du soleil une grande marque sur la terre, pour les jours..., *et pour la prospérité*, afin que tout ce qui croît sur la terre ou en provient prospère..., et le cinquième jour, il créa... Et le soleil se leva sur eux, pour la prospérité, et sur tout ce qui est sur terre, tout ce qui en provient, et tous les arbres qui portent des fruits et toute chair.

M. T.	Philon.
5) Il y a sept jours fériés..., sept étoiles errantes..., sept étoiles fixes, sept du kessil [2], sept du kima. Quand ces astres se couchent, on laboure la terre pour l'ensemencer ; quand ils se lèvent, c'est le moment de la moisson. Il y a sept parties dans l'homme : la tête, le cou, le ventre, les deux jambes, les deux bras. Il y a sept âges pour l'homme ; il est : enfant, garçon, adolescent, homme jeune, homme, homme vieux, vieillard. Il y a sept ouvertures dans la tête de l'homme : deux yeux, deux oreilles, deux narines, la	La multitude des planètes, en opposition avec les étoiles fixes, est divisée en sept classes... la grande-ourse est formée de sept étoiles...; en outre, la foule des pléïades est formée par sept étoiles..., car, quand elles se couchent, on trace les sillons pour l'ensemencement. Mais, quand elles sont sur le point de se lever, alors elles annoncent la moisson joyeuse... De même, celui qui voudrait examiner les parties internes et externes du corps humain, trouverait, dans les deux cas, le nombre sept. Les parties

[1] Cette idée a été souvent mise à profit par les Pères de l'Église, depuis Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum*, II, 15), jusqu'à Chrysostome (Homélies 5 et 6 sur la Genèse).

[2] Le texte est corrompu, mais le sens est le même.

bouche. Et encore sept dans l'intérieur du corps humain : l'estomac[1]..., la durée de la menstruation est de sept jours, les secrétions fluides sont au nombre de sept : des yeux, de la bouche, des parties antérieure et postérieure, de la semence, et de la sueur du corps entier. Les directions sont aussi au nombre de sept : vers le haut, vers le bas, en avant, en arrière, à droite, à gauche, et en rond. Puis, dans le récit de l'arc-en-ciel, le mot alliance est écrit sept fois. (Gen, IX, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 17). Vingt-deux espèces sont.. (c. VI, plus haut). externes sont les suivantes : la tête, la poitrine, le ventre, les deux bras, les deux jambes ; mais les parties internes, appelées intestins, sont : l'estomac, le cœur, les poumons, la rate, le foie et les deux reins. La tête encore, la partie dominante de l'être vivant, possède sept choses nécessaires : les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche... Les mouvements ne sont pas moins au nombre de sept : vers le haut, vers le bas, à droite, à gauche, en avant, en arrière, et en rond. On dit également que les excréments du corps sont soumis au nombre en question. Car, des yeux s'écoulent des larmes ; du nez, les glaires de la tête ; de la bouche, la salive. L'écoulement des impuretés du corps est double : l'un, postérieur ; l'autre, par devant ; et à cela s'ajoutent encore l'écoulement de la sueur et l'écoulement naturel de la semence par les parties sexuelles, et de nouveau, chez les femmes, la durée de la période est de sept jours au plus... (*De Mundi opificio*, p. 29 ; cf. *Legum alleg.*, p. 45.)

Philon dit encore, dans un autre passage : Hippocrate dit pourtant qu'il y a sept âges pour l'homme : l'enfance, la jeunesse, l'adolescence, la première virilité, la virilité complète, l'âge mûr et la vieillesse (*de Mundi*, p. 26). Ici l'accord entre M. T. et Philon est étonnant. Au cours de cette étude, nous trouverons encore d'autres points de contact entre M. T., le L. d. J. et Philon ; à cette place, nous appellerons seulement encore l'attention sur ce qui suit :

Chap. VII, au nom du même P. b. I., M. T. soutient une polémique contre l'opinion que la connaissance du bien et du mal aurait été accordée à Adam sitôt qu'il eut goûté des fruits de l'arbre défendu ; selon lui, cet arbre n'aurait différé en rien des autres arbres ; עץ הדעת, d'après lui, ne signifierait pas « arbre de la science », mais « arbre de la loi », et il ne reçut ce nom que lorsque Dieu en défendit à Adam *toute* jouissance מטוב כל, pour lui inculquer l'obéissance ; ou « arbre de l'é-

[1] Le texte est corrompu : il doit être corrigé d'après Philon et non d'après Sefer Yecira, comme je le croyais autrefois.

preuve », parce qu'Adam, après le péché, fut soumis à toutes sortes de malheurs. L'arbre est nommé, il est vrai, עץ הדעת avant la défense ; mais ce serait, d'après M. T., une prolepse, comme on en trouve beaucoup dans la Bible.

Cette explication est en contradiction avec les vues rabbiniques qui, appuyées sur les mots ונחמד העץ להשכיל (Gen., III, 6), considèrent l'arbre comme une source de connaissance (*Gen. rabba*, c. 19). Mais on la rencontre chez les pères de l'Église, et notamment dans Augustin. Il soutient (Cité de Dieu, XIII, 20) également que Dieu aurait défendu à Adam et à Ève de goûter des fruits de l'arbre, « non que l'arbre eût été nuisible, mais pour leur enseigner le bien d'une obéissance simple et droite ». Il ajoute, dans *de Genesi ad literam*, VIII, 6 : « Par là, cet arbre n'était pas malfaisant, mais il est nommé « arbre de la science du bien et du mal » parce que, si l'homme en mangeait après la défense, il transgresserait le précepte par lequel l'homme devait, par l'expérience de la punition, apprendre la différence entre l'utilité de l'obéissance et le mal de la désobéissance (cf. encore *de natura boni*, c. 34)[1]. Le livre d'Adam des chrétiens partage ouvertement cette opinion puisque, dans tous les passages où il est question de cet arbre, il est nommé simplement « l'arbre », sans la mention d'aucune autre attribution, voir pp. 14, 16, 21, 50, 63, 65 de la traduction de Dillmann. Dans la « Caverne des Trésors », l'arbre en question est désigné comme arbre de la « transgression de la loi » (p. 6 et 62 de la traduction de Bezold).

D'après ce qui précède, on serait tenté de croire que M. T. a puisé à des sources chrétiennes ; mais le fait qu'il met cette opinion dans la bouche de P. b. I. rend admissible qu'il l'a tirée du L. d. J. du même P. b. I. Celui-ci aussi, comme les Pères de l'Église, trouva cette idée dans des écrits alexandrins et la mit, à la place convenable, dans son L. d. J. Ce qui peut l'y avoir engagé, c'est la circonstance que, dans le L. d. J., l'arbre défendu n'est nommé « arbre de la science » qu'après la transgression de la loi ; cf. c. 3 avec c. 4. Je n'ai pas trouvé cette vue dans Philon ; elle ne convient non plus à son exégèse, car il interprète allégo-

[1] L'accord presque littéral entre le M. T. et Chrysostome sur cette interprétation qui éclaircit le but de la défense, est digne de remarque. M. T. dit : Et pourquoi Dieu lui permit-il (à Adam) de manger de tous les arbres, mais pas de ce seul arbre ? Afin qu'il se souvînt de son créateur, à la vue de l'arbre défendu, et qu'il sût que le joug de Dieu pèse sur lui, et qu'il ne s'en orgueillît pas. Chrysostome, hom. in Gen. 16 (mentionné dans Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, II, 22) : Διὰ τῆς μικρᾶς ταύτης ἐντολῆς τὴν οἰκείαν αὐτῷ δεσποτείαν δεικνύναι ἐβούλετο. — Ἵνα μὴ κατὰ μικρὸν ὑπασυρεὶς τὴν διάνοιαν νομισῃ αὐτόματα εἶναι τὰ ὁρώμενα, καὶ πλέον τι τῆς οἰκείας ἀξίας φαντασθῇ, κελεύει τοῦ ἑνὸς ἀποσχέσθαι ξύλου.

riquement le récit de l'arbre. (*Legum allegoriarum*, p. 63; *Quaestiones in Genesi*, Richter, VI. p. 255.)

Les parallèles 1, 2 et 3 démontrent que M. T. consulte le L. d. J.; les parallèles 4 et 5 prouvent également qu'il a puisé dans les écrits de Philon. Dans les deux cas, M. T. attribue ses citations à P. b. I.; j'en conclus que l'auteur du M. T. a eu sous les yeux un L. d. J. complété par des citations prises dans Philon, et qui a eu P. b. I. comme rédacteur. Ma conclusion est confirmée, plus loin (V), par une relation caraïte.

II

PINHAS BEN IAÏR.

L'assertion du M. T. (commencement du XI^e^ siècle) et des Caraïtes (X^e^ siècle) que Pinhas ben Iaïr était l'auteur du L. d. J. qu'ils connaissaient, date bien d'une époque relativement récente; mais nous n'avons aucune raison de la rejeter. Au contraire, le L. d. J. aussi bien que l'ouvrage cité par les auteurs juifs, au nom de P. b. I., concordent trop bien avec le caractère de P. b. I. pour que nous puissions attribuer cette assertion au hasard ou la considérer comme une invention.

Il est reconnu que les partis les plus divers sont représentés dans le L. d. J. : les pharisiens, les esséniens et les sadducéens [1]. Nous avons trouvé, dans le L. d. J., plus d'un accord avec l'exégèse mystico-allégorique alexandrine, et nous en trouverons plus tard encore quelques-uns dans le même L. d. J. La vie de P. b. I. et les sentences exprimées en son nom sont de même nature.

Quoique tannaïte, P. b. I. se trouvait dans une certaine opposition avec le rabbinisme; par son genre de vie et sa théorie du monde, il était plutôt essénien que pharisien. Il vivait à l'écart, s'adonnait à l'agriculture et se vouait à l'éthique et au mysticisme, où la pureté et la chasteté sont recommandées comme les conditions les plus nécessaires de la perfection. Il ne s'occupait de décisions halachiques qu'occasionnellement, et il est à noter, pour sa vie et la direction de son esprit, que presque toutes ses décisions ne concernent que des questions agraires qu'il traitait (comme le L. d. J., c. 32) plus sérieusement que les rabbins. Puis, il évitait la Halacha et les écoles où elle était enseignée

[1] Voir Rönsch, p. 428.

(*Kidouschin*, 71 *a*). Durant toute sa vie, il ne mangea que ce qui lui était propre ; il évita même la table de son père, lorsqu'il eut dépassé le premier âge. La connaissance du שם המפורש, du nom caché de Dieu, lui servait de moyen pour obtenir l'accomplissement de tous les souhaits, et il jouit de la réputation de pouvoir faire des miracles.

Ce sont là des traits esséniens, comme les décrit Josèphe, Ant., XVIII, 1.

Les rabbins ont dû, touchant cet homme singulier, garder le silence sur bien des choses qui n'étaient pas pour leur plaire; mais le témoignage que P. b. I. ne pouvait pas s'entendre avec Jehuda ha-Nassi, le rédacteur de la Mischna, et qu'entre eux s'éleva « une montagne » (*Hullin*, 7 b), montre bien que P. b. I. avait de tout autres tendances que le représentant du rabbinisme[1]. Ainsi le L. d. J., avec ses traits communs aux esséniens et aux alexandrins, l'abondance de ses éléments agadiques et ses opinions contraires à celles du rabbinisme, pourrait très bien avoir été rédigé par P. b. I. et enrichi par lui de certaines additions.

III

LE SYSTÈME DES TROIS MONDES.

Le Midrasch Tadsché et les écrits analogues parlent en plusieurs endroits d'une trinité dans la création ; on en trouve également des traces dans la littérature juive[2], qui paraissent être provenir du L. d. J. D'après l'exposé de ces écrits, le but de la création se reconnaît dans trois mondes qui correspondent entre eux : l'Univers, l'Homme et le Sanctuaire. L'univers doit affirmer la toute-puissance de Dieu, l'homme voir cette toute-puissance, et le sanctuaire représenter la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, et symboliser, pour l'homme, l'action de Dieu sur la nature. Le rapport entre ces trois créations est annoncé par cela, que l'univers se réfléchit d'une manière microscopique dans l'homme et dans le sanctuaire.

M. T., c. I : Le but de la création est de montrer la toute-puis-

[1] Autres documents dans l'introduction mentionnée p. X. On pourrait encore ajouter les passages suivants, touchant P. b. I. : *Tosifta Oholot*, fin ; *Ketubot*, 46 *a* ; *Sota*, 49 *a* ; *Gen., r.*, c. LX.

[2] Cf. mon introduction au Midrasch Tadsché, p. IV; cf. encore *Abot di R. Nathan*, chap. XXXVII ; Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, 57, et Beer, *Monatsschrift*, 1853, p. 159.

sance de Dieu. *Ibid.*, c. III : La création des trois patriarches correspond à celle du ciel, de la terre et de la mer. *Ibid.*, c. II : Le sanctuaire réfléchit le monde. Les deux chérubins correspondent aux deux noms sacrés : יהוה אלהים. Les tapis du tabernacle correspondent au ciel, la table des pains de proposition à la terre, et les pains de proposition eux-mêmes aux produits de la terre ; ils seront dressés en deux parties, de six chacune, pour rappeler les six mois de l'été et de l'hiver. Le bassin correspond à la mer, etc. *Ibid.*, c. XI : Les sept branches du chandelier d'or correspondent aux sept planètes ; de même, les sept portes de l'âme : les yeux, les oreilles, les narines et la bouche [1]. Schemaya Schoschani [2], qui cite ce passage, ajoute : אלו לענין ג' עולמות (*Monatsschrift*, 1864, p. 230). *Ibid.*, c. XI : Les deux autels du sanctuaire correspondent à l'âme et au corps. L'autel d'airain des holocaustes correspond au corps, car tous deux sont destinés à recevoir une nourriture matérielle ; l'autel d'or des parfums, au contraire, est un symbole de l'âme, car tous deux ne sont susceptibles que de jouissances spirituelles et éthérées.

Schemaya considère aussi la nourriture du corps comme un holocauste ; il l'affirme particulièrement et dit : « Sur l'autel d'airain on offrait chaque jour la chair des animaux, comme nous le faisons chaque jour à notre corps [comme sur un autel] ».

Outre cela, le parallèle entre l'homme et le tabernacle est développé dans ses plus grands détails dans *Bereschit-rabbati* (ms. de la Communauté israélite de Prague, p. 11) et dans Schemaya, p. 227. Saadia Gaon, dans son commentaire du Livre de Yecira (arabe, ms. 1533, fol. 69 de la Bodléienne, traduction hébraïque, ms. de Munich, n. 92), donne la même signification à la triple création ; il y nomme l'Univers, le Monde supérieur ; le Tabernacle, le Monde moyen [3] ; l'Homme, le Monde inférieur [4].

[1] Cf. *Sefer Yecira*, c. IV.

[2] Sur Schemaya et ses rapports avec l'école de Moïse ha-Darschan et le *Bereschit rabbati*, voir mes *Mikadmoniot*, p. 74. Voir sur le Bereschit rabbati, mon mémoire sur Bereschit rabbati, ses rapports avec Rabba-rabbati, Moses ha-Darschan et le Pugio fidei, dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, 1888, p. 15 et suiv., imprimé aussi séparément.

[3] Ainsi que dans Kimchi, Ps. 19, 8, et Nachmani, שער הגמול (éd. Const., 1519, p. 60 *a*).

[4] Dans Saadia, traduction hébraïque, le passage est ainsi conçu : (Je dois les variantes arabes à M. A. Neubauer).

כי תקרת המשכן דומה לרקיע, לפי שאריגתו תכלת ובתוכה חקרסים בלולאות זהב דומים לכוכבים ברקיע כמו שאמרו חז"ל (שבת צ"ט ע"א) ונראים קרסים בלולאות ככוכבים ברקיע. ואדני המשכן דומין לאדני הארץ שאדנים ויתדותיה הרים שנאמר (איוב ל"ח ו)

Cette idée de la trinité dans la création est prise dans le L. d. J. de P. b. I.

Dans notre version, on ne la mentionne qu'accidentellement. Il manque juste à notre abrégé du L. d. J. ce passage, dans lequel nous nous attendions à trouver une exposition détaillée de l'union des trois mondes, c'est-à-dire celle de la construction du sanctuaire. Mais elle se trouvait primitivement dans le L. d. J., comme le démontre le passage suivant de ce livre même, qui parle de l'origine du livre : « Et il (Dieu) dit à l'Ange de la Face : Mets par écrit, pour Moïse, l'histoire de la première création, jusqu'à l'époque où mon sanctuaire sera construit au milieu d'eux, à tout jamais et éternellement, et que Dieu apparaîtra aux yeux de chacun, et que chacun reconnaîtra que je suis le Dieu d'Israël et le Père de tous les enfants de Jacob, et le Roi sur la montagne de Sion, d'éternité en éternité. Et Sion-Jérusalem sera sanctifiée. » Selon ce programme, le L. d. J. devait aller jusqu'à la construction du temple de Salomon. Les savants juifs cités l'ont effectivement possédé avec cette partie, car le commentaire de I Chroniques, 23, 3, mentionné plus haut, cite du ספר היובלות un verset qui se rapporte à l'organisation de ce temple. Les savants juifs dont nous avons parlé auront tiré leurs théories des trois mondes de la partie du L. d. J. qui traite du temple. Nous ne la possédons plus dans notre version, mais nous pouvons conclure avec raison, des remarques disséminées en d'autres endroits du L. d. J., que l'idée des trois créations appartient également à notre L. d. J.

La création du monde est nommée, dans le L. d. J., la première création, comme dans le passage cité précédemment et, plus loin, chap. IV, où la fête des semaines est nommée « fête de la première création ».

La seconde création est celle de Jacob, comme le représentant idéal de l'homme, chap. XIX : « Et dans sa (c. à d. de Jacob) semence, mon nom (d'Abraham) sera béni, et le nom de mes ancê-

על מדת אדנידה הטבעו, והאויר ביניהם, ואור השכינה שרוי בו כאשר נצויר ונאמין שכבודו ב"ה נוצור בכל ושוכן בכל. ויש כאן מוענתים (arab. מקאבלאת) אחד לעומת חברו, כיצד, העולם הגדול והוא העולם עצמו, והעולם הבינוני (ar. אלדניא) הוא המשכן, והעולם הקטן הוא האדם, כאמרנו כי השני מאורות בעולם והשינים באדם ונרות המנורה במשכן, נאמר כי הרקיע מבדיל בין מים למים בעולם, והפרוכת מבדלת בין הקדש ובין קדש הקדשים במשכן, והטרפשא הנקראת דיאפרגמא מבדלת בין [כלי] (ar. אלה אלגדא) המאכל וכלי הנפש. והשלום החמשה עשר (ar. וח מוענתים) (ar. מזאוגה) שקולים באלה השלשה דברים נמצאים בפירוש מעשה המשכן. . .

Ibn Ezra, dans son petit commentaire de l'Exode (Prague, 1840, p. 70), mentionne, au nom de Saadia, 14 analogies entre ces trois mondes.

tres Sem et Noé, et Enoch et Malalel, et Seth et Adam. Elle servira à fonder le ciel et à fixer la terre et à renouveler les astres qui sont attachés à la voûte du ciel. » Relativement à ces mots, Dillmann observe avec raison : « Cette phrase traduit l'idée, qu'avec le fondement de la communauté juive, une nouvelle création commence. » La remarque, chap. II, qui met la création de Jacob, après vingt-deux générations, en parallèle avec la création du monde en vingt-deux œuvres, se rattache à cette idée, qu'avec Jacob commença une nouvelle création.

Chap. IV, il est dit du sanctuaire, considéré comme une nouvelle création : « Et la montagne de Sion qui sera sanctifiée *dans la nouvelle création*, pour la sanctification de la terre, par elle la terre sera purifiée de toutes ses fautes et de son impureté, à tout jamais et en toute éternité. »

Nous trouvons, dans la suite de la relation citée plus haut sur l'apparition du L. d. J., la mention des trois créations qui se rattachent l'une à l'autre en se succédant : « Et l'Ange de la face qui s'avança devant le camp d'Israël prit la table du partage des années, à partir de la création, des semaines et des Jubilés, de la Loi et de la Révélation ; chaque année d'après son nombre, et les Jubilés d'après les années [première création], du jour de la nouvelle création, où le ciel et la terre et toutes leurs créatures furent nouvellement créés, ainsi que la force du ciel et toute la création de la terre [deuxième création], jusqu'à l'époque où le sanctuaire du Seigneur sera créé sur la montagne de Sion, et tous les luminaires renouvelés *pour la prospérité*[1] et pour la paix et pour le bonheur de tous les élus d'Israël, afin qu'il en soit ainsi à partir de ce jour, à travers tous les jours de la terre [troisième création]. »

Il ressort de ces citations que le rédacteur du L. d. J. y a trouvé, au moins en substance, l'idée des trois créations. Il aura développé celle-ci dans la forme sous laquelle elle est connue des auteurs juifs, au moyen d'emprunts faits à d'autres écrits.

L'idée du macrocosme et du microcosme était déjà connue des Pythagoriciens et des Stoïciens ; l'addition du sanctuaire, comme troisième création, peut avoir été faite en Palestine ; mais la comparaison des parties du corps humain et celles du tabernacle avec l'univers indique une origine alexandrine. Cette théorie joue effectivement un grand rôle dans Philon. Il parle du sanctuaire, comme symbole du Cosmos, dans le second livre du *de*

[1] לְשָׁלוֹם. Là où je me trouve en désaccord avec la traduction de Dillmann, je cite le texte éthiopien.

Monarchia. Il décrit aussi, dans *de Vita Mosis*, l. III, le tabernacle comme une image de l'univers [1], et l'analogie avec M. T. est frappante : « L'étoffe des tapis... égaux, en nombre, aux éléments dont le monde fut créé, et leur ressemblant sous certains rapports... ; l'arche... son couvercle..., dont la longueur et la largeur sont données, mais non l'épaisseur... Ceci est un symbole, relativement au monde, de la clémence de Dieu ; relativement aux mœurs, du salut de l'âme..., mais le plat propitiatoire figurait la base des deux figures ailées qui, dans la langue originelle, sont nommées chérubins... Il est vrai que quelques-uns croient que ceux-ci étaient le symbole des deux hémisphères..., moi je soutiens qu'ils représentaient, sous la forme allégorique, les deux forces les plus anciennes et les plus sublimes de l'existence : la force créatrice et la force dominatrice. Comme force créatrice, par laquelle il créa, fonda et forma l'univers, il se nomma Dieu ; comme force dominatrice, par laquelle il régit les choses créées et les dirige avec sagesse, il se nomme le Seigneur [2]. Au midi était placé le chandelier, rappelant le mouvement des astres qui distribuent la lumière... ; en tout, sept bras garnis de mèches, symbole des planètes, nommées ainsi par les physiciens [3]. La table se trouvait du côté du nord. Sur elle se trouvait du pain et du sel, parce que cette région de la terre favorise le plus les vents, et parce que la nourriture vient du ciel et de la terre... Mais les symboles du ciel et de la terre étaient placés à côté, comme il a déjà été dit ; le chandelier, comme symbole du ciel, l'autel des parfums, mentionné précédemment, comme symbole des choses terrestres, d'où les vapeurs s'élèvent. »

Philon dit, en outre, dans *de Victimis*, que les pains de proposition étaient disposés sur deux rangs, de six chacun, et correspondaient aux mois de l'hiver et à ceux de l'été; et que l'holocauste se rapportait à notre corps, et le sacrifice de l'encens, à notre âme.

[1] Josèphe (Ant., III, 6) dit également du tabernacle : « Cette distribution du tabernacle devait être une image de toute la nature. Car la troisième partie entre les quatre colonnes, qui était interdite aux prêtres, était comme le ciel de Dieu. Mais l'autre espace, qui mesurait vingt coudées dans la longueur et où, seuls, les prêtres étaient admis, était comme la mer et la terre, où les hommes peuvent aller ». Les Samaritains connaissent aussi cette signification du tabernacle, voir Heidenheim, *Samarit. Liturgie*, p. 196. Selon le Nouveau-Testament, le tabernacle est un symbole de la Chrétienté (Épître aux Hébreux, c. 9). Chez les Pères de l'Église, l'opinion alexandrine se retrouve fréquemment.

[2] Ce sont les deux noms de Dieu dans M. T. Pour leur signification dans Philon, voir Frünkel, *Ueber den Einfluss der palästin. Exegese*, p. 26 ; Siegfried, *Philo*, 203.

[3] Comme aussi Josephe, Ant., III, 6.

Exactement comme M. T. On voit, dans *de Somnis* (M., I, 653), que Philon considérait l'homme comme un microcosme et comme le temple de Dieu; il existe deux temples de Dieu : l'un est le Cosmos, dans lequel le logos divin est le grand-prêtre; l'autre est l'âme pensante, dont le prêtre est l'homme aspirant à la vérité... Dans *in Plantatione Noe*, p. 332, Philon donne à l'homme le nom de βραχὺς κόσμος, et, dans *de Vita Mosis*, p. 147, il appelle tout particulièrement l'attention sur la ressemblance symbolique du tabernacle avec l'homme.

La nourriture du corps est considérée, dans ce système, comme une offrande, puisque l'homme est un temple de Dieu[1]. C'était également l'opinion des Esséniens, qui se préparaient à leurs repas, comme aux sacrifices, en se purifiant et en changeant de vêtements, entraient avec solennité dans le cénacle, comme s'il eût été le temple, et prenaient leurs repas dans un silence si profond, que l'assemblée produisait une impression de mystérieuse frayeur sur ceux qui se tenaient en dehors de la salle (Josèphe, *Bellum Jud.*, II, 8). Les repas sacrés, chez les Thérapeutes, avaient aussi la signification d'holocaustes, ainsi qu'il est raconté dans le *de Vita contemplativa* (vers la fin) attribué à Philon.

Or, pendant que nous trouvons l'idée des trois mondes rendue en traits généraux dans le L. d. J., dans Philon et dans les écrits rabbiniques[2], l'accord de M. T. avec Philon est frappant en ce qui concerne la signification symbolique des diverses parties du sanctuaire, comme les tapis, les chérubins, le chandelier et la table avec les pains de proposition. Je crois que nous pouvons en conclure, avec raison, que P. b. I., rédacteur du L. d. J., développa, jusque dans ses détails, et dans le sens des allégoristes alexandrins, une idée trouvée, par lui, dans le L. d. J., et que M. T. et les écrits analogues ont tiré leurs descriptions des trois créations du L. d. J. de P. b. I., ainsi que Saadia Gaon, qui a possédé cet ouvrage, comme nous l'avons déjà dit.

A. EPSTEIN.

(*A suivre.*)

[1] Pour le Nouveau-Testament, l'homme est aussi un temple de Dieu (I Corinthiens, 3, 16, 17). Barnabé nomme la bouche : « la porte du temple ». Hilgenfeld observe avec raison : « Il est incontestable que, déjà chez les Esséniens, l'holocauste fut remplacé par la consécration du pain » (*Jüd. Apokalyptik*, 271).

[2] Le Livre de Yeçira, avec sa théorie littérale de la création, parle également de trois mondes se correspondant; seulement il omet le sanctuaire et il lui substitue l'année. On peut en conclure peut-être que le sanctuaire n'existait plus au temps de la naissance du système de Yeçira. Si Saadia et, de temps à autre, l'auteur de M. T. croient retrouver les trois mondes alexandrins dans le Livre de Yeçira, c'est une inexactitude. Celui-ci suit sa propre voie (Voir mes *Beiträge*, p. 49 et suiv.); il ne reconnaît surtout pas le sanctuaire comme un monde à part.

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

L'ouvrage de Moïse b. Ezra, qu'on prend habituellement pour un traité d'art poétique ou de rhétorique, est incontestablement une des productions les plus intéressantes et les plus importantes de la littérature judéo-arabe. M. Steinschneider, dans son catalogue de la Bodléienne, a été le premier à signaler la valeur de cet ouvrage. C'est lui aussi qui, depuis, en a publié de nombreux extraits. Son exemple a été suivi par Munk, MM. Neubauer et J. Derenbourg, dans plusieurs de leurs travaux. Cependant, si la partie de cet ouvrage relative à l'histoire de la littérature nous a été révélée presque en entier, le livre en lui-même n'a rien perdu de son intérêt. C'est l'unique livre d'Adab juif qui nous soit parvenu, car c'est le nom que nous pouvons donner à cet ouvrage dont la valeur se trouve encore rehaussée par la personnalité de l'auteur. Moïse b. Ezra était l'homme le plus apte à nous fournir un tableau fidèle des influences auxquelles les Juifs étaient soumis dans l'Espagne mahométane[1]. Comptant lui-même parmi les meilleurs poètes juifs, il pouvait montrer, mieux que tout autre, sur quel terrain et sous quelles actions s'était développée cette poésie hébraïque qui, depuis le réveil de la science du judaïsme, a excité à bon droit, et excite encore, l'intérêt le plus vif chez les savants.

Nous essaierons, dans le présent travail, d'étudier le contenu de son ouvrage, ses rapports avec la littérature juive et, surtout, avec la littérature exégétique, ainsi qu'avec les productions de la littérature mahométane. Pour ce travail nous nous servons d'une copie faite d'après celle que M. Steinschneider a calquée sur le manuscrit d'Oxford, et qu'il a mise obligeamment à notre disposition.

[1] Les ouvrages à consulter sur lui sont indiqués par Landshuth, *Amoudè haabodà*, II, p. 239.

CONTENU DU KITAB AL-MOUHADARA [1].

Moïse b. Ezra expose d'abord le motif qui l'a déterminé à composer cet ouvrage. Il a voulu répondre au désir d'un ami qui, le consultant au sujet de rhéteurs et de poètes, lui demandait pourquoi l'art de la poésie était devenu le patrimoine naturel des Arabes, tandis que d'autres peuples commençaient seulement à le cultiver. Les Juifs, au temps de leur existence comme nation, avaient-ils des poésies métriques? A quel moment les Juifs dispersés dans le monde ont-ils commencé à écrire des poésies de ce genre, et pourquoi ceux d'Andalousie ont-ils remporté, sous ce rapport, les plus brillants succès? Est-il possible, en outre, de composer des poésies pendant le sommeil? Enfin, quelles règles faut-il observer pour composer des poésies hébraïques sur le modèle des poésies arabes? C'est à ces questions que Moïse b. Ezra répondit dans son livre, qu'il divisa en huit chapitres, correspondant aux demandes de son ami.

A l'en croire, et quoique son assertion nous paraisse étrange, ce que les Arabes nomment *Adab* n'était guère en faveur chez les Juifs [2]. Se trouvant en voyage à l'étranger [3], ajoutait-il, il ne pouvait donner complète satisfaction à son ami. Toutefois il ne veut pas se dérober à sa tâche, tout en conseillant à son ami de lire à ce sujet les travaux des écrivains mahométans [4], où il trouvera de plus amples détails. Pour lui, il a donné place, dans son ouvrage, à l'histoire des réflexions philosophiques, pour rendre son œuvre plus attrayante. A ce propos, il nous apprend qu'il a parfois mis en vers des idées qui n'étaient pas de lui [5].

Moïse b. Ezra passe ensuite à la solution des questions qui lui ont été posées par son ami.

[1] La pagination que nous citons dans nos notes, sauf indication contraire, est celle du manuscrit du *Kitâb al-mouhâdara wa-l-moudhâkara*.

[2] 5b : תכרפא מן אן אתסמי ענד אהל אלאמה מן אהל תפרג אלבאל למא הם עליה אכתר אהל וקתנא מן אלאסתקאל ללאדב.

[3] 3a : ואלוגה אלתאני מא רמאני בה אלדהר פי אכל אלעמר מן אלאסתראב אלטויל ואלאכתיאב אלמתצל פי אפק בעיד ותגר כחיק ואנא מכתן מ חכם בל מדפון פי רמס. Cf. *Kerem Chemed*, IV, p. 83 ; *Magazin für die Wiss. des Judenth.*, VIII, p. 48, partie hébr. Le proverbe cité dans notre passage אלגריב כאלגרס אלדי זאיל ארצה ופקד שרבה פהו דאר לא יתמר ולאכל לא יצר se trouve aussi chez Al-Housrî, *Zahr al-âdâb*, édition de Boulâk, I, p. 391.

[4] Voir plus bas.

[5] 7a : ואכתר מא נטמחה דו מן מפתרק מא חפטחה מן אקאויל אלחכמא וחמלתה מן אלאכאתיל אלעלמא האנא מא תיסר לפכרי וסמח לכאטרי.

Chapitre I (9 *b*). *Des Discours et des Orateurs.* — L'art de l'éloquence, appelé en grec דיבוריקא [1], consiste, d'après Aristote, en discours bien appropriés, où l'imagination ne domine pas, dont la perfection tient au talent des orateurs et à la manière d'exprimer beaucoup de pensées en peu de mots, tout en étant compris de tout le monde. On appelle *Choutabâ* les prosateurs de chaque peuple. Les Perses, les Grecs et les Romains avaient aussi bien des prosateurs que des poètes philosophiques et des écrivains politiques [2]. Des historiens croient que Hermes Ier [3] a composé des poèmes et des ouvrages en prose sur les choses célestes et terrestres. Mais ce sont surtout les Arabes qui ont traité les sujets les plus variés en vers et en prose. Chez les Hébreux aussi il y a eu des *choutba*, à cette classe appartiennent : Deut., XXIX, 9 ; Jos., XXIII, 2 ; XXIX, 2 ; I Rois, II, 2 ; VIII, 12.

Chapitre II (12 *b*). *De la Poésie et des Poètes.* — L'art de la poésie, dit-il, n'est pas une science déterminée par la nature de son objet [4], comme l'arithmétique, la géométrie et la musique ; elle n'est pas non plus une science artificielle dépendant de l'arbitraire humain : elle renferme des éléments purement artistiques, comme la grammaire [5], et des éléments déterminés par la nature du sujet, comme la métrique. Le mot arabe *shi'r* vient d'une racine qui signifie *savoir, supposer*. Quelques-uns expliquent le mot comme synonyme de *nb'*, racine qui signifie *raconter* ; de là vient que chez les Arabes le prophète s'appelle *nabî*, parce qu'il *raconte* ce qui lui a été révélé par Dieu. En hébreu le mot נביא est tout aussi bien employé pour désigner le vrai que le faux prophète, comme le mot אלהים est appliqué à Dieu et aux idoles. Mais le prophète est, soit un envoyé de Dieu, comme Moïse, Isaïe, Jérémie, ou un homme qui n'est pas l'envoyé de Dieu, comme Abra-

[1] Les fautes de lecture que nous relèverons s'expliquent, en général, par la confusion des caractères arabes.

[2] Le même fait est cité 15 *a* ; cf. Goldziher *Muhammedanische Studien*, I, 172.

[3] Dans Ibn Abî Ouseybia, I, 16, il est dit : והלכר אלעבראנין אנה (הרמס) אחנוח קאל אבו מעשר הו אול מן תכלם פי אלאשיא אלעלויה מן אלחרכאת אלנגומיה..... ואנה אלף לאדהל זמאנה כתבא כתורה באשאער מוזונה וקואף מכלומה בלגה אדהל זמאנה פי מערפה אלאשיא אלארציה ואלעלויה. Ce Hermès ne doit pas être identifié avec Hormouz. Cf. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, IV, p. 344.

[4] Cf. la classification des sciences, sous l'influence d'Aristote, dans Ibn Khaldoûn, *Moukaddima*, éd. de Boulak, 399.

[5] ולים מן אלעלום אלקאימה בלאתהא כאלחכאב ואלהנדסה ואלמוסיקי ונירהא ולאדהו ארצא מן אלעלום אלאצטלאחיה גמלה כל פידה מן אלאצטלאחיה עלם אלנחו ומקום אללכאן אלדי יהם קולה בה ומן אלעלמיה אלערץ. Voir plus loin, p. 105, note 3.

ham, Isaac et Jacob. Chaque *envoyé* est un prophète, mais chaque prophète n'est pas un envoyé [1]. Le נביא hébreu répond donc au « shâir » des Arabes. On devient *nabî* par l'esprit divin, comme le montre l'exemple de Saül [2]. Quant aux mots de celui qui répond à l'homme qui s'étonnait que Saül fût aussi parmi les prophètes : « Et qui est donc leur père? » (I Samuel, x, 12.) Saadia, dans son commentaire sur le *Séfer Yeçira*, les a expliqués ainsi : que, la prophétie n'étant pas héréditaire, il n'était pas étonnant que Saül fût parmi les prophètes.

Le terme de *nazm*, pour désigner des poèmes, est le même qui désigne l'art d'enchâsser les perles et les pierres précieuses [3]. En effet, les mots, eux aussi, sont enchâssés par le poète, de manière à former une strophe. Toutefois la racine *nzm* n'est employée que pour désigner la réunion de deux objets ; en poésie, elle ne sert donc que pour les deux parties du langage, le *nom*, qui représente la substance, et le *verbe*, qui représente les accidents, et ces parties sont unies à l'aide d'une particule. Le nom désigne le sujet ; la chose qui est portée par le sujet s'appelle l'attribut, comme il est dit au début du *Kitâb al-loumâ* d'Aboulwalid [4]. Le mot arabe *nzm* est rendu en hébreu par מלא ; les rimes sont appelées חרוזים.

Quant à savoir laquelle est supérieure de la prose ou de la poésie, les écrivains arabes ne sont pas d'accord sur ce point ; cependant la majorité met au premier rang la poésie [5].

Chapitre III (15 *a*). — Les plus anciens peuples qui se soient adonnés aux sciences sont les Indiens, les Perses, les Grecs, les Turcs et les Coptes [6]. Quant à ces Ismaélites qu'on appelle les *gens de Moudhar*, et qui ont habité le *Hidjâz* [7], ils ne comptaient pas parmi les peuples ayant produit œuvre de science. Ils ne se distin-

[1] De même, Abraham b. Ezra dit dans son grand commentaire sur Exod., xxxi, 18 : וכל אנשי המחקר מודים כי השם לא יבחר שליח שידע כי בסופו יכבוד ע"ז ואין כל נביא שליח.

[2] I Sam., x, 10 et suiv.

[3] De là les expressions פניני השיר, *Ozar Nechmad*, IV, p. 91 : אוי כיב דולח אמרים ; פניני השיר כזהר חרס היו בדורנו לנבלי חרס ; *Tarschisch*, éd. Ginzburg, p. 4, l. 18 : קחה לך תשורה בדולח אמרים ; p. 91, v. 103 : והא אכני ברולח.

[4] Bacher-Derenbourg, *Kitâb al-luma'*, p. 19 et s. Voir aussi Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 72.

[5] La maxime citée ici : וקאל בעצהם אלנתר יתנאיר תנאיר אלשרר ואלנשם רבקי בקא אלנקש פי אלחגר est citée par *al-Housri*, II, 457, au nom d'Abou-l-Kasim el-Sâhib b. Abbâd.

[6] Voir les opinions des écrivains arabes sur l'histoire des sciences chez Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 172.

[7] Sur la différence entre les Arabes du Nord et ceux du Sud, que Moïse b. Ezra désigne plus loin par *Ismâ'îlîya* et *Kahtânîya*, voir Goldziher, *l. cit.*, p. 78 et 179. Ces derniers, selon Moïse b. Ezra, descendaient de Ketoura, la concubine d'Abraham.

guèrent qu'en poésie, comme le reconnaît déjà Aristote, dans une de ses lettres à Alexandre. Ils conservèrent ce privilège aussi bien à l'époque de la Gâhiliya qu'au temps de l'Islâm, si bien que l'art du bien dire est devenu presque l'apanage de tout le peuple [1]. Cependant, il faut en attribuer la cause à leur étoile particulière, à la température de leur climat, à l'air de leur pays, à ses eaux, qui dessèchent l'humidité de la langue. Leur idiome est loin d'être aussi sec que celui des Abyssins, mais il est plus rude que celui des Slaves. Galien, lui aussi, a soutenu que le type, les mœurs et les habitudes des hommes dépendent de la nature du sol qu'ils habitent. Cette question a été traitée avec de longs développements par Hippocrate, dans son *Kitâb al-ahwiya wa-l-bouldân*, ainsi que par Galien, dans son commentaire [2]. Dans le traité des « Sincères », qui doit servir d'introduction à l'astrologie, il est dit que, quand plusieurs naissances, ayant lieu à différents endroits, tombent sous le même horoscope, cela annonce que les nouveaux-nés deviendront des poètes ou des orateurs, mais leur degré d'aptitude variera de pays à pays. Al-Masoudi rapporte que non loin du Yémen, il existe une île qu'on appelle « l'île de la raison », où on trouve une eau, l'eau de la raison, qui a une action très salutaire sur les capacités intellectuelles de l'homme [3]. Quoique la ville de Tibériade soit dans le Shâm, son air et l'eau de son lac exercent, grâce à son voisinage du Hidjâz, une influence si grande sur la langue et l'art de bien dire [4], que les Juifs qui l'habitent et qui y sont nés se distinguent effectivement par ces qualités. En poésie, les Juifs qui se sont le plus distingués sont : Samuel b. Adiyâ [5], Al-Rabî' b. Abî al-Houkeyk [6] et d'autres encore qui sont cités par les historiens

[1] *Tarschisch*, p. 21, strophe 260 : גדך יכרעו יונים בחכמות השחקים ואף בצחות ערבים.

[2] Sur l'influence du climat et de la nourriture sur les mœurs, voir aussi Ibn Khaldoun, *Mouḳaddima*, p. 72. Il y est dit, entre autres, que Al-Masoudi n'a fait que répéter les opinions de Galien et d'Al-Kindi, opinions qui ne sont rien moins que démontrées.

[3] Un pareil récit se trouve dans קובץ על יד, IV, éd. de la Soc. Mekize Nirdamim, p. 19.

[4] Sur la prononciation des habitants de Tibériade, voir ma dissertation *Zur Gesch. der Aussprache des hebräischen*, dans *Ztschr. für alttest. Wiss.*, de Stade, 1886, p. 224 et s.

[5] Graetz, *Gesch.*, V, p. 102 ; Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der ältesten Poesie der Araber*, p. 57.

[6] Dans *Aghânî*, XXI, éd. Brünnow, p. 91, lui est consacré un chapitre qui débute ainsi : כאן אלכבירּ בן אלחקיק מן שערא אליהוד מן בני קריטהּ והם ובנו אלנצ׳יר גמיעא מן ולד הרון בן עמראן יקאל להמא אלכאהנון וכאן אלכביר אחד אלרוסא פי יום חרב בעאתּ וכאן חליפא לללכזרג הו וקומה פכאנת ריאסהּ בי קריטהּ ללכביר וריאסהּ אלכזרג לעמרו בן אלנעמאן אלבי׳אצי וכאן רים בני אלנצ׳יר יומיד סלאם בן משכם אלך.

arabes. A côté de ceux-là, on pourrait placer les Arabes qui ont adopté le judaïsme, comme les tribus des Himyar, des Banoû Kinâna et autres [1].

Ensuite Moïse b. Ezra s'attache à démontrer que, suivant l'opinion de plusieurs sages, la constitution de l'air, de l'eau, ainsi que les mœurs et coutumes changent avec les mouvements des astres. Moïse b. Ezra cite, à ce propos, les paroles d'Aristote. D'après certains historiens, il a dû exister chez les Arabes des magiciens qui connaissaient les choses cachées [2]. Cependant Moïse b. Ezra croit que leurs prédictions au sujet des changements atmosphériques n'étaient pas fondées sur une véritable science. Ces questions sont également traitées dans le כתאב אלאכבא, d'Aboû Hanîfa [3], et dans d'autres écrits.

De cette manière, Moïse b. Ezra essaie de prouver que les Ahl al-Moudhar sont arrivés, sous l'influence des conditions dans lesquelles se trouvait leur pays, à devenir la nation du bien dire. Ils doivent être préférés aux Kahtânîya, qui habitent le désert. Ceux-ci sont les *Ahl al-Wabar*, les possesseurs de tentes, les enfants d'Abraham et de Ketoura, dont il est dit dans l'Écriture : « Et les enfants des concubines qu'avait Abraham... (Gen., xxv, 6). » Les poésies et les écrits en prose des Ismâîlîya et des Kahtânîya sont nombreux. Leur science et leur succès allèrent toujours en grandissant, si bien que les Mahométans finirent par voir dans la beauté de langage de leur Coran une preuve de sa véracité. Toutefois cette question a été suffisamment traitée par Samuel b. Hofni, David b. Merwân b. al-Mikmâs et Saadia [4].

Quoique disposant d'une langue riche, les Arabes se rendirent maîtres de beaucoup d'autres langues ; ils imposèrent aux nations et leur langage et la puissance de leur domination ; ils vainquirent les Perses, les Grecs et les Coptes ; leur langue se répandit, les connaissances scientifiques se généralisèrent dans l'étendue de

[1] Sur la conversion de tribus arabes au judaïsme, voir *Z. D. M. G.*, XLII, p. 599 ; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, p. 13.

[2] C'étaient là les *Savants parmi les Arabes*, auxquels on attribuait aussi la science des généalogies, comme cela ressort des paroles de M. b. E. : רקד קאל בעץ אלאכבאריין ואלעלמא באלאתאר אן קד כאן פי בעץ קבאיל אלערב בלי קדים אלדהר הפט ורואיה ללאמור אלגאיבה ואלאכבאר אלעתיקה אלצאניה לרקה אלכהנהם וצירקה אלכלאם עליהם וכאן פיהם אלתכהן ועלם בעץ אלאמור אלגאיבה וכאנת פיהם אלעיאפה ואלקיאפה אלך. Sur les *Kiyâfa*, voir Goldziher, *l. cit.*, p. 184. Cf. Ibn Khaldoun, *Mouk.*, p. 91.

[3] Pour כתאב אלאכבאר l. כתאב אלאכבא. Ce livre est le *Kitâb al-akhbâr* d'Abou Hanîfa al-Dinawarî.

[4] Voir, au sujet de ce passage, Steinschneider, *Polem. und apologetische Literatur*, p. 102.

leur empire. Ils traduisirent des œuvres anciennes et nouvelles, les amplifiant ou les expliquant. Chez aucun autre peuple, on n'écrivit et on ne traduisit autant d'œuvres scientifiques que chez les Arabes, ce qui, d'ailleurs, avait déjà été prédit par les prophètes [1].

Le langage hébraïque a de nombreux liens de parenté avec l'arabe et le syriaque, surtout à cause du voisinage des trois nations. Il n'y a presque pas de différence entre la dénomination des substances, la différence existe seulement dans le degré de sécheresse [2], qui provient de la diversité de l'air et de l'eau, comme nous l'avons exposé plus haut. Aboû Ibrâhîm b. Bâroûn [3], dans son *Kitâb al-mouwâzana*, a admis une autre raison pour expliquer les analogies de ces langues. Toutefois, quant à la comparaison de l'arabe avec l'hébreu, celui-ci a été devancé par Dounasch b. Tamîm.

C'est ainsi que Moïse b. Ezra explique la suprême perfection de la poésie arabe, qu'il considère comme un fait acquis. Il admet que la langue arabe a le plus d'analogies avec l'hébreu, ce qui n'avait plus guère besoin d'être démontré après les grands grammairiens juifs de l'Espagne.

[1] Voir Steinschneider, *l. cit.*, p. 351.

[2] Il faut sans doute entendre par là la richesse ou la pauvreté de la langue en voyelles.

[3] Ce passage a déjà été cité par Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 203. Les opinions des grammairiens juifs au sujet de la parenté des langues sémitiques sont énumérées par Goldziher, *Studien über Tanchum Jeruschalmî*, p. 14 et s. L'opinion de Tanchum citée p. 22 est identique à celle de Moïse b. Ezra sur ce point, v. Bacher, *Abrah. b. Esra als Grammatiker*, p. 33. Il faut encore y ajouter les intéressantes remarques de Jacob Gavison עומר השכחה, 18 *d* et suiv. : גם אל יאשימוני רבותי הלועזים בהביאי קצת שירים מנשוררי הערב כי אני אומר שאם לשוננו הקדוש מעלה מכל הלשונות ושני לו במדרגה לשון תרגום גם לשון ערבי רוב מלותיו הוא מלשוננו הקדוש אלא שנשתכש כי אני מזיד לפני בוראי ששבע מאות מלות במספר ו"ד אחרים, נערבי כלם לשון הקודש אין בהם נפתל ועקש כגון עצם נוח חיך יגרון ריאה וגו' ולא זו בלבד אלא קצה מלות לא יבינם ולא יתישבו אלא על הערבי. Jacob Gavison cite, comme exemples à l'appui de sa thèse, 1° Jérémie, XXXI, 2, où le mot מְרִירָה répond à l'arabe תמרורים et doit signifier « chemin battu, chaussée » ; 2° Isaïe, IX, 18, où נעתם est synonyme de נחשך, כי אחר עבור ב'שעירות מהלילה. כשיחשך הלילה הושב נקרא עתמ"ה בערבי והאדם שאינו לבן הגוון יקראוה הערבים עתי"ם ועתמא"ן. Cf. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 170, et *Revue*, XVIII, p. 82. Il donne encore diverses étymologies et termine, p. 119, en disant : וכל זה הבאתי למען לא יאמר אדם מדוע נעזרת לדבריך מדברי העכו"ם. Voici encore un passage remarquable : אמר רשי"ז"ל בל (דניאל ז' ט"ו) לא ידעתי פירושו והלא מלת בל יודעים אריה אפילו התינוקות של ג' שנים כי אחד משמות הדעת והשכל בלשון ערבי הוא בל (באל) הרב אומר להתלמידו רו"ד באלך ר"ל החזור דעתך ושמא לא שמע ז"ל זאת המלה של הערביים מן שהיה לועז.

Sous le rapport de la langue qui doit être considérée comme la plus parfaite, Moïse b. Ezra connaissait aussi d'autres opinions qui n'avaient pas de prédilection pour l'arabe. Telle était l'opinion de Galien, qui a été aussi rapportée plus tard par Maïmonide [1]. D'après lui, la langue grecque est la plus éclairée, la plus parfaite pour l'élégance, et la plus humaine, tandis que les langues des autres peuples ressemblent au grognement du porc, ou au coassement des grenouilles. D'ailleurs, elles sont lourdes d'allure et difficiles à prononcer. Moïse b. Ezra et Maïmonide citent aussi la réfutation de Mohammed b. Zakaryâ al-Râzî, dans son *Kitâb al-Shukûk* [2], qu'il a écrit contre Galien. Al-Râzî objecte à Galien qu'il n'a pas le droit de considérer la langue grecque comme la plus parfaite et de déclarer imparfaites toutes les autres langues, car il est notoire que chaque langue est le résultat d'une convention [3] et qu'à celui qui l'ignore, elle paraît rébarbative et difficile. Maïmonide, toutefois, prétend découvrir dans l'opinion de Galien cette part de vérité que les langues sont déterminées par les zones,

[1] *Kôbé*, II, 22 *d*.

[2] Le livre dans le *Fihrist*, p. 299, l. 2, s'appelle : כתאב אלשכוך עלי גאלינוס, et chez Ibn Abî Ouseybia, I, 312: כתאב אלשכוך ואלמנאקצאת אלתי פי כתאב גאלינוס. Les paroles de Maïmonide : אמר משה הנה נסתפק ראזי וזולתו על גאלינוס, montrent bien qu'il entend parler de ce livre. Il cite aussi l'opinion d'Al-Fârâbî, d'après laquelle les langues, comme les corps, sont plus parfaits dans les climats tempérés que chez les septentrionaux ou les méridionaux, opinion adoptée également par Ibn Khaldoûn, *Mouḳaddima*, p. 69 et s.

[3] Il est notoire que la discussion des philosophes grecs sur la question de savoir si la langue s'est formée φυσει ou νόμω, ou, comme disaient les stoïciens, φυσει ou θεσει, a été reprise par les dogmatistes mahométans. La question était importante pour la science des *Uṣûl al-fikh*. Dans son livre, *Al-mustaṣfâ min ilm al-usul* (Ms. de Gotha, fol. 83 v.), Al-Gazâlî consacre un chapitre spécial à cette question. Ce chapitre débute ainsi :

אלפצל אלאול פי מבדא אללגאת וקד דהב קום אלי אנהא אצטלאחיה אד כיף יכון תוקיפא ולא יפהם אלתוקיף אדא לם יכן לפט חאנב אלתוקיף מיתרופא ללמוכאטב באצטלאח סאבק וקאל קום אנהא תוקופיה אד אלאצטלאח לא יקום אלא בתלאטב ומנאדאה ודעוה אלי אלוצע ולא יכון ללך אלא בלפט מיתרוף קבל אלאצטלאח וקאל קום אלקדר אללי יחצל אלתנבה ואלבתה כלי אלאצטלאח יכון באלתוקיף ומה בעדה יכון באלאצטלאח ואלמכתאר פי הדא אנא אן ירגע אני אלגואז אלינקלי או אני אלוקוע אלסמעי

Les opinions conciliatrices ne manquèrent pas non plus ; comme il résulte de la dénomination de תוקיף, qui correspond au θεσει des Grecs, les Mahométans admettaient une inspiration divine. Des dogmatistes orthodoxes ou ceux qui avaient un penchant à l'orthodoxie adoptèrent donc l'opinion du *Tauḳif*, tandis que les Mutazilites, plus hardis, expliquaient l'origine du langage par la convention אצטלאח. Al-Ash'arî, al Goubbâî et al-Ka'bi se rangèrent à la première opinion, tandis que Abou HAshim adopta la dernière. Tous s'appuyaient sur le Coran. Soura, II, 29. Voir Goldziher dans *Z. D. M. G.*, XXXI, p. 549. Les écrivains juifs, comme nous voyons, adoptent tous l'opinion que la langue est un produit de convention. Tel, entre autres, Abraham b. Ezra ; voy. Bacher, *l. c.*, p. 31.

et que les langues des zones moyennes, comme l'usage des organes du langage chez leurs habitants, sont les plus convenables. A la vérité, ce n'est pas seulement le grec qui doit être considéré comme une langue de la zone moyenne, mais aussi l'arabe, le persan et l'araméen. Il est reconnu par tous ceux qui connaissent l'hébreu et l'arabe que ces deux langues n'en forment, pour ainsi dire, qu'une.

Moïse b. Ezra, en citant le passage en question de Galien, veut seulement prouver par là que toutes les études philosophiques et scientifiques, propédeutiques à la logique, à la physique, à la métaphysique et à la politique, ont eu pour premiers auteurs les Grecs. Le nom même de la philosophie n'est-il pas emprunté à la langue grecque ? C'est aussi pourquoi les anciens appliquaient la bénédiction que Noé donna à Japhet à la sagesse des Grecs [1].

Le chapitre est terminé par des remarques sur la langue hébraïque. Il nous en reste peu de chose, uniquement ce qui a été traduit en araméen, en arabe et en latin. Nous ne pouvons guère juger d'après ces traductions de la beauté de l'original, car il y a dans chaque langue des substantifs et des verbes qui n'existent pas dans l'autre, et le traducteur est obligé de recourir pour ces mots à des mots de sens approximatif, par là la beauté de l'original se perd. C'est ce que le traducteur de la Bible, Hafz al-Fûtî, a compris, et ce qui lui a fait dire :

Il y a dans une langue des choses pour lesquelles une autre langue n'a pas de mots. Et cependant si on traduit une partie de discours, on arrive à exprimer une chose différente de ce que veut l'original [2].

Néanmoins, quand quelqu'un comprend bien le sens des mots, il peut le rendre fidèlement, attendu que les mots sont indifférents, le sens seul étant essentiel, comme le dit Galien, en différents endroits de ses écrits.

Chap. IV (24 *b*). — Les Juifs pendant la durée de l'État juif ont-ils possédé une littérature poétique ? Moïse b. Ezra répond que, selon lui, il ne nous est parvenu de cette époque que des œuvres poé-

[1] *Megilla*, 9 *b*.

[2] 23 *b* : וחפץ אלפוטי יקול רגזה פי אלזבור והו אלחק
אד פי לכאן ואחד אשיא ° ליס לה פי גירהא אסמא
כל כל קול פאדא נא תרגמא ° צאר כלאם נא עליה נעמא

Ce Hafz al-Fûtî est encore cité p. 128 *a* : רמא קצר חפץ אלפוטי פי תרגמה דהוא אלפסוק פי גמלה אלזבור אלי עשרים סהוה פי גירה קאל אלין מן טמן בלאם פיה ואלקלב מנה כל חרב פיה ואלפאטה תפיה ואלטבאק אלמגאנסה לין אלהות והי תדאר מהל סהם אלמות פגמע בין. Sur la traduction latine de la Sourat al-fâtiha, voir Steinschneider, *Polem. und apol. Lit.*, p. 314.

tiques en prose, comme les livres des Psaumes, des Proverbes et de Job [1]. Mais dans ces livres nous ne trouvons pas de poésies métriques, ni l'emploi de la rime. Il y a des exceptions, témoin les exemples suivants :

[2] לא תסלה בכתם אופיר בשהם יקר וספיר
[3] להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה
[4] האנכי לאדם שיחי ואם מדוע לא תקצר רוחי

De ce genre sont aussi les chants contenus dans les livres bibliques que les Talmudistes énumèrent au nombre de neuf [5]. L'Écriture sainte elle-même atteste que le roi Salomon a composé des poésies et des ouvrages en prose [6]. Il y a des savants qui croient que ces poésies étaient des Kasides [7]. A vrai dire, ajoute Moïse b. Ezra, on ne sait rien de leur nature, car il ne nous en est parvenu aucune trace. Quant à savoir à quel moment les Juifs ont commencé à employer la rime et le mètre [8], on ne peut rien dire à ce sujet, les Juifs étant dispersés dans divers pays. Or, quelle ville ou quelle communauté a, à cet égard, précédé les autres? Une chose est certaine, c'est que, depuis que les Juifs n'ont plus d'État et sont soumis à la domination d'autres peuples, ils les imitent, parlent leur langue et adoptent leurs mœurs, comme le dit déjà l'Écriture sainte : « Ils se mêlèrent aux autres nations et apprirent leurs manières de faire [9] » ; ou « la race sainte s'est mêlée aux autres peuples de la terre [10] ». Cette imitation, naturellement, ne porte pas sur les choses de la religion ni sur les lois religieuses. Le temps et la nature des zones forcèrent les Israélites à s'assimiler aux autres peuples. Même Daniel, Hanania, Ezra et

[1] Cf. le מבקש de Schem Tob b. Falaquera, éd. Josefoff, p. 53.
[2] Job, xxviii, 16.
[3] Job, xxxiii, 17.
[4] Job, xxi, 4.
[5] *Mechilta*, éd. Friedmann, 34 *a*, et les parallèles.
[6] I Rois, v, 12.
[7] ומן אלשיוך מן אתקדהא קצאידא וכונה הדא אלגנטום וחקיקה וצפה לא אעלמה ולא לה עגדנא עין ולא אתאר.
[8] 25 *b* : והדא וקת לא אעלמה לאפתראק אלשעל פי בלאד מכתלפה ואמם נתבארנה ואזמאן מתבאעדה פנא אערף אי בלדה תקדמת פי הדא אלאמר צאחבתהא ולא אי גמאעה סבקת אכתהא גיר אן אקול אן מנד חמזק מלבנא ותפרק שמלנא ואנתחלתנא אלמלל ואסתעבדנא אלנחל ארתסמנא ברסומהם וסרנא בסירתהם ותכלקנא בכלקהם ותכלמנא בלגאתהם ורכבנא פי גמהור אלאחואל טראיקהם כקו ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם וקאל אלתאני ויתערבו זרע הקדש בעמי הארצות תאשי אלאמור אלסדיה.
[9] Ps., cvi, 35.
[10] Ezra, ix, 2.

Néhémie parlèrent, en partie, l'araméen ; même à l'époque où l'État juif existait encore, les serviteurs du roi parlaient aussi l'araméen, comme cela ressort du récit de II Rois, XVIII, 26. Ceux qui revinrent de l'exil de Babylone parlaient le syriaque et l'araméen, jusqu'à ce que Néhémie le leur eut défendu. C'était un effet de l'exil babylonien, qui pourtant fut très court relativement à la durée de la dispersion actuelle des Juifs. La même chose arriva pour les tribus qui furent conduites à Churasân, II Rois, XVII, 6. (Gôzân est probablement la ville de Gazna ; Chabor c'est Wâdi al-Chaboûr [1]. On dit qu'à Gazna, il demeure encore aujourd'hui 40,000 Juifs.) Depuis que Dieu nous a condamnés au second exil, qui dure encore, le même phénomène s'est produit parmi les Israélites vivant au milieu des Arabes et des Grecs. Nos ancêtres ne veillèrent pas avec assez de soin à ce qui constituait leur nationalité ; rien ne les stimula à cultiver leur propre langue, et ils ne furent pas amenés à écrire leur histoire et à consigner leurs coutumes, quoique l'Écriture semble prescrire quelque chose de pareil [2]. Il est nécessaire que l'histoire soit mise par écrit et enseignée, comme il est dit dans l'Écriture sainte : « Tu l'enseigneras à tes enfants et à tes petits-enfants [3]. » Nos anciens rois faisaient aussi mettre par écrit les faits de leur règne [4]. Mais, par suite de la prolongation de l'exil, l'hébreu est tombé dans l'oubli, comme disent nos sages : « Les Galiléens, n'ayant pas su conserver leur langue, oublièrent aussi la connaissance de la loi. » De là vient que seuls les vingt-quatre livres de l'Écriture sainte nous sont parvenus en hébreu ; or, ceux-ci ne contiennent que le strict nécessaire du vocabulaire. C'est dans ce fonds que notre nation puise ses expressions pour les écrits divers qu'elle compose, et aussi dans la langue de la Mischna, qui est de l'hébreu pur. Il est vrai que, dans cette dernière, il y a des choses qui ne sont pas

[1] 26 *b* : וכדלך ערץ בעץ אלאכבאם מן שומרן אלחאצלה פי חואצר כרכאן כמא נץ אלכתאב ויביאום בחלת וחבור והר גוזן ויקרי מדי (*sic*) וכא שך אן הדה אכבאל כרכאן וימכן אן תכון גוזן מדינה גזנה באלגין אלגיר מעגמה והי חגזה כרכאן וחאבור רבמא כאנת ואדי אלכאבור באלכא אלמעגמה והו מסתור תנאך הדא כלה מן ר'סעדיה פי כתאב התצול אלשראיע אלסמיעה לה אסתגמת ארצא אלסנה אלקום עלי מא הו משאהד מנהם אליום ולקד אכברני מנהם ומן גירהם גיר מראתקה אן בהדה אלחטרה גזנה אלמלכורה מן דהנא נחו מן ארבעין אלפא יהודי פי גזירה אלגזנה אלמצרובה אליהם וכאיר חואצר כרכאן מן הדא אלנסבה גזנה באלגין אלגיר מעגמה. Des mots il résulte que M. b. E., comme Aboulwalid, a écrit son ouvrage en caractères hébreux. Le verset cité ne se trouve pas sous cette forme dans la Bible.

[2] Isaïe, XXX, 8.

[3] Deut., IV, 9.

[4] II Chron., IX, 29.

conformes aux analogies grammaticales, mais il faut que nous ayons une confiance aveugle en ceux qui nous l'ont transmise. D'ailleurs, ces derniers ont vécu à une époque voisine du temps où la langue était encore parlée, et on a pu chercher à faire l'accord au sujet de ce qui était répréhensible au point de vue grammatical, comme Aboûlwalid et d'autres éminents grammairiens l'ont tenté [1].

Dans ce chapitre, ce qui nous paraît surtout digne de remarque c'est l'intérêt que Moïse b. Ezra trouve dans les études historiques ; évidemment ce goût lui est venu de l'exemple des Arabes.

Chap. V (28*v*). — Il était naturel que le cinquième chapitre, qui contient ces précieux renseignements d'histoire littéraire qui jettent de la lumière sur une des époques les plus brillantes de la littérature juive, attirât tout particulièrement l'attention des savants nommés au début de ce travail, si bien que ce chapitre a été cité presque complètement. Nous nous bornons, en conséquence, à l'examen du commencement et de la fin. Moïse b. Ezra débute dans ce chapitre par le récit de l'établissement des Juifs en Espagne [2]. D'après Ezra, I, 5 et s., les Juifs, qui avaient été emmenés en Babylonie, sont retournés à Jérusalem, mais l'autre partie de la captivité que le prophète Obadia mentionne au v. 20 n'est pas revenue. Or, Sefarad, d'après nos traditions, c'est l'Espagne, et Sarfath, c'est la France. Mais les habitants de Jérusalem, qui sont les ancêtres des Juifs actuels, étaient certainement de meilleurs connaisseurs

[1] 28 *a* : פבאחצאל אלגלא וטול מדה אלבקא לחב אללסאן אלעבראני ובאד ואנקטע או כאד כקו אלאולין ז"ל בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקיימה תורתם בידם פמא בקי מן אללגה אלעבראניה כאקיה גיר אללל אלארבעה ועשרין ספרא אלמקדסה אלתי לם תתצמן מן אללגה אלא מא דעת צרורה אלמעני אליה פמנהא אקתבס אלמלה גמיע אלמואד פי אלצלואת ואלאדעיאת ואלזהד ואלמדח ואלתקריץ ואלרתא והלתאבין וסאיר וגוה אלכלאם ואפאנין אלכטאב ולו אנהא הסתעין בלגה אלמשנה סאנה קול עבראני קח ואן כאלף בעץ אלקיאסאת אלנחויה לכן אלתפויץ אלי נאקלתהא ואגב פקהדהם כאן באללגה קריבה גדא וכאן ידאם אלתופיק בין מא שר מן כלאמהם מן אלקאנון אלנחוי חסב מא פעל אבו אלוליד בן גנאח וגירה מן אעלאם הדא אלעלם פינא תמכן להם מנה.

Voir Bacher, *Abraham b. Ezra als Grammatiker*, p. 102. Maïmonide, dans le commentaire sur la Mischna de *Teroumot*, I, s'exprime de la même façon : וכיון שעקר כל הלשון מן הלשונות הוא חוזר מה שמדברים בו בעלי אותו הלשון ומה שנשמע מהם ואלו בעלי המשנה בלא ספק עבריים היו במקומן ר"ל בארץ הצבי ונשמע מהם לשון תרם וכו' ונתחשב הנה זו ראיה שהוא מקובל בלשון ושזו המלה לשון מלשונות העבריים ... וזה העקר שזכרתי לך אמתי אצל החכמים חשלטים המדברים על הדברים הכוללים כל הלשונות כלם.

[2] A cela se rattache aussi le récit de *Mediaeval Jewish Chronicles*, p. 107. Cf. la préface du *Sefer Hayyaschar*.

de l'hébreu pur et de la science traditionnelle que les habitants des autres villes, comme cela ressort surtout des paroles de l'Écriture dans Deut., XVII, 8 et s. ; Isaïe, II, 3. Or. lorsque l'Andalousie, au temps d'Al-Walid b. Abd al-Malik, l'Omayyade, dans la 92e année de l'hégire, fut enlevée aux Goths par les Arabes, les Juifs ne tardèrent pas à se familiariser avec les connaissances des Mahométans. — Ici M. b. E. passe à la description de la vie littéraire des Juifs en Espagne, et il termine par cette remarque que les hommes cités par lui étaient des écrivains de premier ordre, mais qu'en dehors d'eux, il y eut encore en Espagne beaucoup d'auteurs plus ou moins importants. Grâce à l'influence des principaux écrivains de chaque époque, tous acquirent des connaissances diverses en dehors de la poésie. Ils purent s'assimiler aussi bien les sciences religieuses et les connaissances des lois religieuses que les *humanités* des Arabes, les doctrines philosophiques, la logique, l'astronomie, la géométrie et la médecine, chacun selon son goût. M. b. E. ne s'étend pas plus longuement sur ce sujet et se borne à renvoyer à un ouvrage qu'il avait composé antérieurement et où il avait traité cette question [1].

A chaque époque, il y a eu des gens, dit M. b. E., que je ne nommerai pas, parce qu'ils n'ont aucune importance, qui, par suite de leur ignorance générale, n'ont aucune notion de la poésie et qui, avec cela, sont orgueilleux, pleins de légèreté et, par suite de leurs mauvaises habitudes, inaptes à apprendre, manquant d'imagination et d'intelligence ; ils sont inconstants, ne comprennent rien à la prosodie, inhabiles aux travaux littéraires et néanmoins jugeant à vue d'œil, se permettant d'écrire des poésies, de parler sans préparation, comme disaient déjà les anciens : « Il n'y a que les gens capables ou stupides qui se sentent poussés à parler. » Ils suivent une voie et les poètes en suivent une autre ; ils ne craignent pas les critiques et ne tremblent pas devant les gens à langage tranchant, s'imaginant que la poésie consiste dans l'assemblage des pieds des vers et dans la fabrication des rimes. Leurs descriptions manquent de goût, leur discours est sans force et sans élan, dépourvu de toute symétrie ; tantôt il excite la mauvaise humeur de l'auditeur, tantôt on ne sait en l'écoutant s'il faut rire ou pleurer. On demandait, un jour, quel était le meilleur poète, à quoi quelqu'un répondit : Celui dont les mensonges ont été le mieux goûtés et dont les traits malins ont

[1] 43 v° : רפי מקאלתי אלמולפה כי פצאול אהל אלאדאב ואלאחסאב אנורה לכר דלך וביאנה ולדלך לם יכל כל עצר מן אלאעצאר אלכאלפה אלמלכורה אלי הלם גרא מן אושאב לם אסמיהם לקמאתהם אלך.

excité le plus de rires. On dit aussi généralement que le pire des poètes, c'est le poète médiocre. On pense ici aux poètes de grande inspiration et à celui qui est entièrement froid ; le premier étonne, l'autre émeut, mais on n'aime pas les poètes de tempérament moyen. Une partie d'entre eux ne pense qu'aux mots et proscrit les pensées ; leur faconde les entraîne à un véritable verbiage creux, dont les expressions peu nobles fatiguent et ennuient les auditeurs [1]. M. b. E. cite ensuite quelques maximes [2] et les passages de Proverbes, x, 9, et de l'Ecclésiaste, x, 12, qui condamnent également ce genre de poésies filandreuses et creuses. La foule croit cependant devoir estimer ces poètes. En effet, dans toutes les autres professions, le charlatan est vite reconnu de la foule, tandis que dans les arts, comme la médecine et la poésie, la masse ne sait distinguer le vrai du faux, le bon du mauvais. Hippocrate disait qu'on ne doit pas se laisser abuser par les choses qui ne répondent pas à l'analogie. Nos ancêtres avaient l'habitude de dire [3] : « C'est le châtiment du menteur que, même s'il dit la vérité, on n'ajoute pas foi à ses paroles. » Ceci arrive, en effet, fréquemment chez les sophistes [4]. M. b. E. met aussi en garde contre ceux qui parlent comme les sophistes : « Quand tu verras des gens de qualité défendant des faussetés, il ne faut pas te laisser abuser ; n'est-il pas dit : « Le pire des hommes est celui qu'on respecte parce qu'on craint sa langue », ou « celui qui veut le bien craint le mal » ? Un ascète éminent a dit : « Souvent nous saluons des gens que nous maudissons intérieurement. » Mais celui qui se

[1] 44 *b* : פהמגת עבאראתהם וקבחת אשאראתהם וגא כלאמהם פאתר אלמזאג גיר קויס אלמנהאג ולא מתנאסב אלקסמה פמנה מא יגרם כאדמה וינכי ומנה מא לא יצחך ולא יבכי.

[2] 43 *b* : וקיל פצל אלעקל עלי אלמנטק זינה ופצל אלמנטק עלי אלעקל הגה. Chez Ibn Abdi Rabbihi, I, 209, cette maxime a une autre forme : פצל אלעקל עלי אלמנטק חכמה ופצל אלמנטק עלי אלעקל הגה. I, page 291, il est dit : וקאל סאלם בן עבד אלמלך פצל אלעקל עלי אללסאן מרואה ופצל אללסאן עלי אלעקל הגה.

[3] *Sanhedrin*, 89 *b*.

[4] Le passage entier est ainsi conçu : ומן נואדר סלפנא רצי אללה ענהם כד עונשו של בדאי שאפילו אומר אמת אין שומעין לו ודבמא כאן דלך מן אלכלאם אלמבהרג אלספסטאי אעני אלממוה כאן חדא אלאסם נסבה אלעלמא אלי רגל יונאני כאן אסמה סופסטא כאן יתחיל עלי אלבאטל חתי ירום תחקיקה ועלי אלחק חתי ירום אבטאלה ואבו נצר אלפאראבי יגא לדלך ויקול חדה לפטה יונאניה מרכבה מן כופיא אלדי חו אסם אלחכמה ומן אסטם והו פי לגה יונאן אלממוה פמענאה אלחכמה אלממוהה פכל מן לה קדר מן אלתמויה ואלמגאלטה יתסמי בהדא אלאסם אידך. Le même passage d'Abou Nasr al-Fârâbi est aussi cité par R. Haya Gaon, v. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, IV, p. xxv.

joint à cette classe d'hommes de parti pris et les vante intentionnellement, celui-là leur ressemble par sa nature mauvaise et fausse, et c'est de ce genre de personnes qu'il est dit : « Ceux qui ont abandonné la loi louent les méchants, et ceux qui la gardent sont des ennemis qui les combattent [1]. » Il y a aussi d'autres hommes égarés, sots et légers, tenant des discours plus stupides encore et ayant une intelligence plus bornée, qui insultent par leurs attaques la sainte Écriture, prétendant y voir des répétitions. Et ainsi ils dénaturent ses paroles saintes par des railleries dirigées contre des innocents dont ils énumèrent les prétendues mauvaises actions. — Mais ce sont là des discours qui révoltent et qu'il n'est pas même permis d'entendre [2].

Ce qui a été écrit par ceux que j'ai énumérés existe encore aujourd'hui ; même la plus grande partie en est encore gravée sur leurs tombes, mais ce que les autres, les derniers dont j'ai parlé, ont composé a été oublié même de leur vivant. C'est d'eux que le poète a dit [3] :

Les mauvais vers meurent encore avant leurs auteurs. Les bons restent, même lorsque le poète a disparu depuis longtemps.

Je n'ai rien voulu citer des paroles de ces bons poètes, car elles sont toutes connues, conservées dans les mémoires. Or, il ne faut pas de lampe en plein jour.

Ces remarques de M. b. E: montrent suffisamment, ce que d'ailleurs nous aurions été obligés de reconnaître nous-mêmes, que parmi les Juifs d'Espagne, où il y eut de bons poètes, il a dû y en avoir aussi de mauvais. C'est contre ceux-ci que s'élève tout d'abord M. b. E. Ensuite, il se tourne contre ceux qui péchaient contre l'orthodoxie ; parmi les contempteurs de l'Écriture sainte, il semble comprendre ceux qui, se mettant à la remorque des

[1] Prov., xxviii, 4.

[2] 46 *b* : ואנא מן יתחזב לדלה אלטבקה מן תחקיק ויתני עליהא מן גיר פהו מן טיתהם אלכביהה וציגהתם אלמגשושה ומן מהלהם קאל אלחכים פי מעגאה עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם ומתם עתרה ספיהה עבאתה אוהי קול ואצלף מיז מן אלמתקדמה אלדר דנסת כתאב אללה אלמקדס באשתאם אלנאס וכשף עוראתהם בזעמהם ולוחת איאתה אלמברמה פי דם אלאבריא ולכר סיאתהם בעתהם פהו כלאם יהתם ללכר בל ילום אלטהר מנה פקד סמע בעץ אלאפאצל כפיהא יסאפה רגלא מצונא פקאל לה אעד אלוצו פבעץ מנא כנת פיה אשל מן אלחרת. Cette sortie vise sans doute des gens comme Chivî al-Balkhî.

[3] D'après Ibn Abdî Rabbihi, *Al-ikd al-farîd*, I, p. 258, le poète Di'bil est l'auteur de cette strophe. קאל אלשאעי ימות רדי אלשיער מן קבל אהלה וגידה יבקי ואן מאת קאילה.

polémistes mahométans, critiquaient le style biblique et le caractère des personnages de la Bible. L'époque qui a produit un Isaac b. Iasûs et un Abraham b. Ezra a sans doute compté aussi des hommes moins réservés et moins pieux vis-à-vis de l'Écriture sainte. La polémique des écrivains mahométans, qui avaient aussi été en relations personnelles avec des savants juifs, a sans doute suscité des doutes au sujet de certains passages bibliques qui n'étaient pas faciles à dissiper, et c'est à des doutes de ce genre que M. b. E. semble faire allusion.

Le VI[e] chapitre (47 *b*) est, d'après l'indication de Moïse b. Ezra, un spécimen des opinions sur la poésie qu'il considère comme justes. Le chapitre contient aussi diverses remarques personnelles ainsi que des citations de ses propres poésies.

Ces dernières étaient déjà connues, mais les premières ne le sont que partiellement. Dans ce chapitre, Moïse b. Ezra est resté fidèle à son projet d'insérer dans son livre des maximes de sagesse dans le genre des livres d'Adab des Arabes. Il commence en disant que chaque production littéraire, à l'exception des livres prophétiques, a certainement aussi des défauts. Aucune œuvre humaine ne peut prétendre à une perfection absolue. Seulement, lorsqu'un travail recèle un nombre important de beautés, celles-ci peuvent en faire oublier les défauts. C'était là, sans doute, la pensée de ce poète arabe qui disait que, parmi les douze mille *kasides* qu'il avait composés, chacun renfermait au moins une belle strophe, et que ces douze mille strophes assuraient sa réputation pour l'avenir[1]. Moïse b. Ezra cite ensuite quelques maximes sur la renommée, qui est placée au-dessus de la fortune et des poètes. Voici, entre autres, une de ces maximes : « On dit que la poésie est l'aile des poètes. Grâce à elle, il peut atteindre ce qui, autrement, était inaccessible pour lui. Elle l'amène là où il n'aurait pu entrer ; » or, j'ai trouvé une époque où la culture intellectuelle a une valeur bien faible, et où l'opinion publique à son sujet est fausse ; elle a perdu toute nouveauté, elle a vu sa jeunesse s'évanouir, comme disait un ancien : « Le temps est venu et a travaillé à l'édifice, mais nous sommes arrivés près de la chute. » C'est aussi à cela que faisait allusion Ibn Gabirol, mais il n'a pas vu la finesse de cette pensée, qui se révèle dans l'opposition de la jeunesse et de la vieillesse. Il disait :

[1] וקד כאן אחד גהאבדה אלכלאם ופרסאן אלנטאם מן אלערב יקול אן לי כדא וכדא אלף קצידה ולא שך אן לה פי כל ואחדה בית מיב פלי אדא ואחדא כדא וכדא אלף בית מיבה אלף. L'auteur de cette parole est Bashshâr b. Bourd, comme il ressort d'*Agâni*, III, 24, l. 2, et des remarques d'Ibn al-Athîr al-Gazari, *Al-Mathal al-sâ'ir fî adab al-kâtib wa-l-shâ'ir*, p. 489.

« A quoi bon de longues plaintes
Le monde était jadis si beau ;
Seulement je suis venu trop tard [1]. »

C'est ainsi que Moïse b. Ezra poursuit ses descriptions de la situation générale de son temps. Les hommes cultivés ne jouissent d'aucune considération auprès de la foule. Des gens qui ne peuvent avoir autant d'utilité qu'un arbre ou un animal domestique croient lui rendre service en le saluant ; à l'homme qui est vraiment éminent, mais qui ne veut pas se déclarer tel, se bornant à le prouver par ses manières d'agir, Aristote dit : « Si vous faites le bien, multipliez vos bienfaits, pour qu'ils vous paraissent plus petits, et rendez-leur une vie nouvelle en en supprimant le souvenir. »

Malgré cet état de choses, Moïse b. Ezra ne veut pas compter parmi ceux qui ont été maltraités pas le sort et il ne raille pas ces mœurs des hommes. Il a éprouvé du bonheur et du malheur ; la fortune lui a souri et l'a aussi trahi. Mais il a joui d'un bienfait qui lui permet de renoncer à toute prétention à la reconnaissance d'autrui, ce bienfait, c'est le contentement et la modération. L'auteur cite, ensuite, plusieurs maximes sur la justice du sort, sur son influence quant à l'éducation, ainsi que sur la modération [2]. Parmi les auteurs de ces maximes, il y a des philosophes grecs, comme Pythagore, Platon, Socrate, Diogène, des ascètes mahométans et « la science des Indiens ». On voit que Moïse b. Ezra avait su choisir de grands maîtres dans l'art de mépriser les biens terrestres. Il cite d'Al-Kindî les paroles suivantes : « Il est avéré que tout sentiment douloureux de l'âme est précédé habituellement d'un désir de goûter la satisfaction d'un besoin ou de voir disparaître une lacune. Il est impossible que nous soyons à

[1] 49 a : ואנא אני לחקית זמאנא סוק אלארב פיה כאסדה ומלאהב אלנאס פי אחלה פאסדה בלית גדתה ופנית טבידתה כמא קאל אלאול אלזמאן בה ואתינאה פי אלהדם ואשאר אבן גבריאל רוח אללה אלי הדא אלמעני לם יזרך שאו חסנה אלדי הו לכר אלשבאב ואלהרם פקאל מָה אֲאַרֵיךְ שִׂיחִי וְתַבֵּל הָיְתָה טוֹבָה אֲבָל בְּאַחֲרוֹנָה בָאתִי.

[2] 49 a : בנא אנא פלסת מן אלמתעלמין מן אלאיאם וכא מן אלאמין אלאכלאק מן אלאנאם לוגדתין אתדהמא כאני דקת מן אלזמן אמרה אללה מטריה ואצאבני תקלבה ינאל מני תנדיה ותסבבה ואדבר עני אקבאלה ואסי אלי אתר אגמאלה וכדי אלאיאם תזרי אלאנאם אלאהואל תרה בבאל אחראל . . . [51 a.] ואלוגה אלהאני נא מן עלי אלזמה אלתי אסתעין בה עלי טכרהא ואסתעיל בפצלה מן כפרהא דלך אלקנוע באלקליל ואלתבכג באליסיר ואלאסתסלאם אלי אלמקדור וקלה אלאמאני ואלגדור אלך.

l'abri de ces souffrances, car tous nos vœux ne peuvent être satisfaits, et nul n'est assuré de ne pas se voir privé de ce qu'il aime, car la constance et la durée n'existent pas dans ce monde, où tout naît et meurt; elles existent uniquement dans le monde de la raison. Donc, si nous voulons voir nos vœux se réaliser et ne pas être privés de ce qui nous est cher, il faut que nous aspirions aux biens de la raison, qui sont éternels, comme la crainte de Dieu, la science et les bonnes œuvres. Mais si nous ne recherchons que les biens matériels et si nous prétendons les conserver, nous poursuivons quelque chose qui n'existe pas dans la nature. »

Jusqu'à présent les déclarations de Moïse b. Ezra semblent indiquer que les Juifs de son pays n'avaient pas une bien haute opinion de la valeur de la culture intellectuelle. Assurément, il faut accepter ces plaintes sous toutes réserves, comme Moïse b. Ezra le recommande d'ailleurs lui-même. En effet, on était à l'époque où les Juifs rencontrèrent des éléments de culture étrangère : une partie d'entre eux, peut-être la moins nombreuse, s'assimila les éléments les plus importants de cette culture intellectuelle ; une autre partie s'y jeta entièrement, et, enfin, une dernière portion y resta complètement ou, du moins, à moitié indifférente. Celle-ci regarda ensuite les autres avec dédain, sinon avec haine. Comme nous le verrons encore, Moïse b. Ezra avait lu les meilleurs écrivains du monde mahométan, dont la littérature produisit sur lui, comme sur beaucoup d'autres Juifs, une grande impression. Il est probable que, pour une grande partie d'entre les Juifs, s'occuper de cette littérature, qui n'avait aucun rapport avec l'étude de la loi, c'était gaspiller inutilement son temps.

On voit, par les maximes et les passages des écrivains traitant de la destinée qu'il cite, que Moïse b. Ezra n'était nullement un pessimiste, comme on a l'habitude de le considérer. Il jette sur le monde un regard bien tranquille, voyant dans le mal qui s'y trouve une nécessité. Sa résignation est celle des Juifs pieux, ce n'est pas celle du désespoir. Ses poésies à tendance pessimiste doivent être attribuées à l'influence des modèles arabes.

Toutefois, on se tromperait en croyant que Moïse b. Ezra n'a écrit ses poèmes que d'après des modèles étrangers[1]; il déclare

[1] Les poètes mahométans, eux aussi, travaillent sur des sujets étrangers. Dans *Agânî*, III, 147, il est dit : דולה אלמעאני אכלהא אבו אלעתאהיה מן כלאם אלפלאספה למא תצורא תאבות אלאסכנדר. Il est question ici du *Kitâb sawâdir al-falâsifa* de Honain b. Ishak, qui traduit par Al-Harizi, est connu sous le nom de מוסרי הפלוסופים.

expressément qu'il ne peut renoncer à la poésie, qu'il s'y sent poussé et porté [1].

La déclaration de Moïse b. Ezra au sujet du *Higâ* (poésie satirique) est intéressante. Il assure que, dans ses poèmes satiriques, il n'a jamais visé une personne déterminée, quoiqu'il soit facile de faire des personnalités — il est toujours plus aisé de détruire que d'édifier [2]. — Il ajoute qu'il a toujours mené une vie retirée, « car le livre est le meilleur compagnon », et malgré cela, il s'est trouvé des gens pour le haïr et pour dire du mal de lui. Platon dit : « Ceux qui ont des défauts énumèrent les fautes des autres et les constatent, afin de pouvoir plus facilement se disculper des défauts qu'ils ont personnellement ». Al-Fârâbi dit, dans son *État parfait*, que ceux dont l'âme est malade n'en savent rien souvent, comme le malade qui ignore sa maladie. Après avoir cité quelques passages des « *Sincères* » et d'Aristote, Moïse b. Ezra dit qu'on ne devrait jamais répondre à certaines attaques, car, en méprisant le sot, on ne l'amène pas plus à la raison qu'on ne peut rendre la vue à l'aveugle en le raillant. Aussi le psalmiste [3] a-t-il défendu de se venger des médisances, car il dit : « Tu t'assieds et tu parles contre ton frère, » puis il ajoute, Ps., L, 22 : « Tu as fait ces choses là et me suis-je tu? »

Ces preuves suffisent à montrer que, vis-à-vis du Higâ, Moïse b. Ezra se montra aussi réservé que les plus sévères théologiens mahométans [4]. Sa conception harmonique et paisible du monde est prouvée par ce passage : « Dieu a promis à Abraham qu'il bénirait ceux qui le béniraient et qu'il maudirait celui qui le maudirait. Abraham devait avoir, selon la promesse divine, beaucoup d'amis et peu d'ennemis, ce qui est le bien suprême que l'homme puisse atteindre. Du reste, l'accord parfait ne peut exister parmi les hommes, à cause de la différence des caractères, des tempéraments et des constellations sous lesquelles ils sont nés. Là aussi l'envie est la maladie la plus dangereuse, et, en outre, les hommes sont ennemis de tout ce qu'ils ignorent. »

Le chapitre se clôt par des considérations sur les rapports de la poésie avec la vérité. Moïse b. Ezra fait ici au poète les concessions les plus larges ; tout mensonge est permis dans un poème, pourvu qu'il soit beau. Si un poème ne contenait pas de non-

[1] ומכדלא לם אקלעמן קול אלשער גמלה ענד אלצרורה אליה.

[2] אמא אלהגא פמא גרי קטע לי לכאני פי שכץ מעין ואן כאן אלכלאם פי הדא אלשאן פי נאיה אלאמכאן אד אלהדם איסר מן אלבניאן אלך.

[3] Ps., L, 20, 21.

[4] Sur le *Higâ*, dans la société mahométane, voir Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 46 et s.

vérités, ce ne serait plus un poème. Affaire au logicien de ne poursuivre que la vérité. Après avoir rappelé les paroles d'Aristote sur la division des discours suivant leur degré de vérité, Moïse b. Ezra dit ceci : « Quand le poète loue quelqu'un, il dit que sa figure est plus brillante que le soleil, sa main plus généreuse que la pluie [1], qu'il est plus courageux que le lion, que son cœur est plus grand que la mer ; ce qui est faux, mais ce à quoi il est entraîné par les exigences du style [2]. » Ces remarques peuvent servir à innocenter l'ancien poète du reproche qui lui a été fait par notre excellent critique M. Reifmann [3].

Le tableau que nous offrent les observations personnelles de notre poète n'est pas sans charmes. Moïse b. Ezra, le grand compositeur de Selihot, qui savait si bien attendrir les cœurs et leur inspirer aussi la crainte du Seigneur, n'était pas une de ces âmes bouleversées que les déceptions et les souffrances ont jetées dans un pessimisme aride et désolé. C'était un homme qui avait goûté la joie de vivre et qui avait aussi souffert, mais dont la confiance en Dieu et la résignation au sort étaient restées l'appui. La lutte entre les hommes lui paraît nécessaire, mais il estime qu'il n'est pas permis de les railler injustement et qu'il vaut mieux compter parmi les persécutés que parmi les persécuteurs.

MARTIN SCHREINER.

(*A suivre.*)

[1] De là l'expression des poètes גשמי נדבות. Ainsi, par exemple, Samuel ha-Nagid, *Magazin für die Wiss. des Jud.*, VIII, p. 56, l. 7 : וכל שיחך כמו גשמי נדבות ; Moïse b. Ezra, dans le *Tarschisch*, éd. Ginzburg, p. 20, str. 263 : למטרות עוז ימינו נחשבו כל נטר נוזלי שחקים כשעירים.

[2] ואלשאער אדא מדח קאל אן רגה אלממדוח אנור מן אלשמס ודיה אסקי מן אלגית והו אשגע מן אללית וצדרה אוסע מן אלבחר ומא ישבה ודלך וכלה כדב פי צורה אלחק תדפע אליה צרורה אלכלאם. M. b. E. dit lui-même dans une lettre (*Magazin*, VIII, p. 78, l. 24) : פניו שמש מכלימים, ואוריו סהר מעלימים, וידיו תבל מגשימים וגו.

[3] *Magazin*, VIII, partie hébr., p. 62.

LE COMMENTAIRE SUR JOB

DE R. SAMUEL B. NISSIM D'ALEP

Un ouvrage exégétique qui a été composé, au plus tard, dans les premières trente années du XIII^e^ siècle à Alep, est assuré d'avance d'exciter l'intérêt des érudits. A part R. Tanhum Ieruschalmi, l'histoire de la littérature ne cite aucun exégète biblique de cette époque qui n'ait eu sa patrie dans l'ouest ou dans le sud de l'Europe. Depuis la fin de l'époque des Gaonim, le judaïsme européen avait pris, sur ce terrain aussi, la direction du mouvement, et, soit en Espagne, soit dans le nord de la France, avait produit les ouvrages fondamentaux et classiques d'exégèse biblique qui devaient servir de règle pendant des siècles. C'est donc pour nous une bonne fortune de faire la connaissance d'un ouvrage exégétique qui peut être considéré comme un témoignage de la méthode et de la tendance des études bibliques en Syrie au commencement du XIII^e^ siècle, et qui mérite d'autant plus d'attention que son auteur n'est pas un écrivain obscur, mais était, en quelque sorte, le représentant autorisé du judaïsme de son époque et de son pays. Le nom de Samuel b. Nissim, dont le commentaire sur Job a été publié pour la première fois par l'infatigable M. Buber, dans les dernières publications de la Société *Mekize Nirdamim* [1], est connu depuis longtemps par les éloges que lui décerne Alharizi. Nous savons par le chapitre XLVI du Tahkemoni et par d'autres vers d'Alharizi, devenus célèbres, que la famille de Samuel était au nombre des plus anciennes et des plus distinguées de l'Orient, qu'elle était remarquable par la fortune, la noblesse de sentiments et la piété ; nous savons que son père Nissim était chef d'école à Alep, et que son grand-père Abraham avait occupé éga-

[1] מעין גנים, commentaire sur Job de Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth. Publié pour la première fois, d'après un ms. d'Oxford. Berlin, 1889, XV et 135 p.; gr. in-8°.

lement une situation en vue. La maison de Samuel était hospitalière et était le lieu de réunion des indigènes et des étrangers, le centre où se rencontraient les gens de l'est et de l'ouest. Samuel b. Nissim est aussi l'auteur d'un poème liturgique pour le jour de Kippour. Ce poème, imprimé dans l'introduction, par M. Buber, se sert, pour la finale de ses strophes, des vers d'un poème de Juda Hallévi, et la rime du milieu de chaque strophe se rattache habilement au premier hémistiche des vers de Juda Hallévi. Les dernières syllabes des strophes portent en acrostiche le nom entier de Samuel b. Nissim, même l'épithète énigmatique משׂנרת (= מסנרת) qui, dans les lignes du début de la copie du commentaire de Job, accompagne son nom et celui de son père Nissim. Dans les lignes de l'introduction et les souscriptions des commentaires sur Daniel et les Chroniques, l'épithète est accompagnée de l'article arabe, אלמנרת. Mais les dernières notices contiennent encore une autre épithète, צקילי, qui permet de supposer que la famille de Samuel b. Nissim était originaire de Sicile.

Il est certain que le Samuel b. Nissim célébré par Alharizi est bien le même que l'auteur du poème liturgique et celui des commentaires dont nous venons de parler ; aussi pouvons-nous saisir avec une légitime curiosité l'occasion qui s'offre à nous, pour la première fois, d'étudier la méthode exégétique biblique de l'écrivain qui, au début de l'époque postérieure à Maïmonide, comptait parmi les sommités du judaïsme syrien. Si nous nous rappelons que c'est précisément à Alep que vivait Joseph Ibn Aknin, le disciple de Maïmonide, à qui celui-ci a dédié le Moré et qui fut probablement connu et estimé par Samuel ; si nous songeons qu'Alharizi, le traducteur du Moré, faisait partie du cercle des intimes de Samuel, en présence d'un livre biblique comme celui de Job invitant, en quelque sorte, aux dissertations philosophiques, nous sommes autorisés à nous poser une première question : l'influence de la philosophie religieuse de Maïmonide se fait-elle sentir dans le commentaire sur Job que nous avons sous les yeux ? La réponse est affirmative, quoique les éléments, épars dans le livre, qui peuvent être appelés en témoignage soient insignifiants et que le commentaire, tel qu'il est composé, ne se prête pas à une incursion sérieuse dans le domaine de la philosophie religieuse. L'influence de Maïmonide se reconnaît le plus visiblement dans l'explication de IX, 11 : « Il passe près de moi et je ne le vois pas, parce qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps », לפי שאינו גוף ולא כח בגוף, et, s'il est dit dans Isaïe, VI, 1 : « Je vis le Seigneur », c'est là une vision prophétique, ou bien il faut expliquer ce passage d'après le principe « que la Tora s'exprime

dans le langage habituel aux hommes[1] ». Ici tout, jusqu'aux expressions prises isolément, rappelle Maïmonide ; il suffit de se reporter au troisième article de foi (dans le commentaire sur la Mischna, *Sanhedrin*, x, Introduction) et aux premiers chapitres du Moré. Les paroles de Job, VI, 10 (p. 24), sont ainsi paraphrasées dans notre commentaire : ותהדה נחמתי ושברי על צדקתי שאמנות שאני מאמין בייחוד השם ובתורתו ומודה באלהותו. Ici, il est facile de reconnaître que le second article de foi de Maïmonide a servi de thème à ce développement. Notre commentaire paraphrase le mot באחד de XXIII, 13, ainsi (p. 74)[2] : « בענין אחד לא ישיגהו מקרה ». On peut comparer à ces mots les paroles de Maïmonide, dans le LVII[e] chapitre du I[er] livre, sur l'attribut de l'unité divine. La deuxième partie du verset, « ce que son âme désire, il l'exécute », est expliquée par notre commentateur comme la profession de foi philosophique de Job, à savoir que Dieu a créé le monde suivant sa volonté éternelle, immanente, et non d'après une volonté accidentelle (p. 74) : אנ מאמין שהוא ברא העולם כחפצו לא כחפץ מקרי אך כחפץ נצחי (cf. la fin du LIII[e] chapitre du I[er] livre du Moré). Job se défend ainsi contre le reproche d'Éliphaz (sur XXII, 15, p. 71), qui l'accusait de croire à l'éternité, à la préexistence de l'univers (קדמות העולם). Sur XXXV, 15 (p. 113), notre commentaire mentionne une explication d'après laquelle Elihu aurait reproché à Job de n'avoir pas approfondi l'essence de Dieu et le vrai sens de ses qualités : באיוב לא חקר לכל דברי השם כראוי לו ולא אמתת נדותיו עד סופה[3].

Il explique les mots difficiles de XIX, 26 : ומבשרי אחזה אלוה, de la manière indiquée par Bahya (Devoirs des cœurs, II, 5) : « par la structure de mon propre corps, je reconnais Dieu (p. 61) ». מאיברי ויצירתם ותקנת גופי בהסתכלותי בהם אחזה אלוה בלומר בפלאות הבורא כי בראות הנוצר ידע האדם בפלאות היוצר.

Mais, quel que soit l'intérêt qu'il y a à enregistrer le fait que si tôt après la mort de Maïmonide, on trouve des traces de son influence dans un commentaire biblique composé à Alep, il ne faut pourtant pas oublier que le commentaire lui-même, en général, n'a pas subi cette influence. Les particularités que nous avons citées prouvent seulement que l'auteur n'était pas hostile aux études philosophiques, alors qu'en exégèse, il suit les sentiers frayés et refuse absolument de transporter les spéculations de la

[1] S. b. N. a appliqué encore une fois la règle דבורה תורה כלשון בני אדם II, 3 [תסיתנו].

[2] De même Levi b. Gerson dans son commentaire sur ce passage.

[3] Cf. aussi, sur XXVIII, 11 (p. 87), ידיעת הקב"ה על אמיתתה.

philosophie religieuse dans les controverses de Job et de ses amis. Ce que nous pouvons apprendre, dans le commentaire sur Job, sur le système d'étude de la Bible, c'est la constatation que l'exégèse traditionnelle, telle qu'elle est consignée dans la littérature du Talmud et du Midrasch, continue à être dominante et à servir de base pour l'interprétation de la parole biblique. Le titre de « Midrasch », qui est appliqué à notre commentaire dans l'unique manuscrit qui nous en reste (מדרש ספר איוב), mais que portent aussi les autres commentaires de Samuel qui ont été conservés (מדרש דברי הימים, מדרש דניאל), paraît lui avoir été donné par l'auteur lui-même. L'ouvrage se rattache, en effet, à ces productions de la littérature exégétique qui, par la matière qu'elles traitent, appartiennent à la littérature du Midrasch, puisqu'elles se bornent, en grande partie, à réunir les interprétations midraschiques trouvées dans diverses sources, en y ajoutant quelques interprétations personnelles, de manière à former ainsi un commentaire perpétuel sur un livre de la Bible. C'est ainsi que procéda notamment, un siècle avant notre auteur, Tobia b. Eliézer, dans son *Lékah Tob* (sur le Pentateuque et les Meguillot). C'est ainsi que Samuel b. Nissim composa un « Midrasch » sur Job ; mais, comme il ne se borna pas à utiliser la littérature de l'exégèse traditionnelle, et qu'il eut recours également aux ouvrages d'exégèse proprement dite, son travail se distingue très sensiblement de celui de Tobia b. Eliézer. A vrai dire, il a un double caractère : il mérite à bon droit le nom de Midrasch, mais il peut aussi être compté parmi les ouvrages exégétiques au sens étroit du mot, auxquels il se rattache aussi par la matière traitée, comme nous le démontrerons à l'instant. L'éditeur s'est dévoué à la tâche, à laquelle il était éminemment propre mieux que personne, d'indiquer les sources des passages du Midrasch cités et utilisés par Samuel b. Nissim pour l'explication de chaque verset du livre de Job [1], et il n'a échoué que pour quelques-unes de ces indications [2]. Outre le Talmud de Babylone et de Jérusalem, Samuel cite la Tosefta, le Sifré, la Mekhilta, les ouvrages midraschiques désignés sous le nom collectif de Rabba, sur le Pentateuque (à l'exception du Deutéronome) et sur les cinq Meguillot, les Midraschim sur les Psaumes et les Proverbes ; les deux Pesikta, Tanhuma, Pirké de R. Eliézer, Abot di Rabbi Nathan ; en un mot, presque toute la littérature midraschique qui nous a été conservée.

[1] Il se borne à faire précéder les citations de cette indication générale « Nos docteurs ont dit ».

[2] La controverse sur אדר dans le discours d'Elihu, citée à propos de XXXVII, 21, se trouve dans Genèse rabba, XXVI *in fine*.

Les Targums paraissent aussi avoir été sous les yeux de Samuel b. Nissim dans toute leur étendue. Outre le Targum sur Job, très souvent utilisé, il cite des passages du Targum classique sur le Pentateuque (qu'il ne désigne jamais sous le nom d'Onkelos ; le plus souvent il dit מתרגמינן), du Targum palestinien sur le Pentateuque (תרגום ירושלמי sur Gen., II, 7, la citation se trouve dans le Targum dénommé faussement Targum de Jonathan), du Targum des Prophètes, des Psaumes, et des Proverbes. Il utilise le Targum sur Job de la manière la plus large dans un but exégétique, et ces citations peuvent servir avantageusement pour la critique du texte du Targum. Il donne notamment sur certains points plusieurs versions du Targum, même là où notre texte n'a qu'une seule version (p. ex. sur XXVIII, 5 ; XXX, 8 ; XXXI, 29 ; XXXIII, 22). En d'autres endroits, il présente comme étant du Targum unique ce que notre texte qualifie de תרגום אחר (sur XIV, 22 ; XVIII, 12 ; XXIV, 20 ; XXX, 24 ; XXXVIII, 12), ou il présente sous le nom de תרגום אחר, נוסחא אחרת, ce qui dans notre texte est le Targum ordinaire (sur XXVII, 6 ; XXXI, 18 ; XXXI, 23 ; XXXIX, 29). Ainsi se confirme la constatation que j'ai faite, dans mon étude sur le Targum de Job [1], que les traductions désignées par תרגום אחר semblent précisément, d'après tous leurs caractères, faire partie du Targum général [2]. Ce qui sur XXX, 11, est désigné par נוסחא אחרת est dans notre texte simplement incorporé à la traduction.

Les explications de certains passages rapportées par notre auteur sous la forme anonyme de יש אומרים prouvent qu'il avait sous les yeux, outre le Midrasch et le Targum, différents commentaires sur le livre de Job. Il accepte sans observation, souvent littéralement, les explications des deux grands exégètes de l'Occident, Raschi et Ibn Ezra', dont les ouvrages étaient donc déjà lus en Syrie au commencement du XIII^e^ siècle. M. Buber n'a pas jugé nécessaire de signaler chaque fois les emprunts de Samuel à ces deux commentateurs, mais ses indications suffisent à l'établir. Voir, au sujet de Raschi, p. ex., I, 3 ; IV, 10 ; IV, 11 ; au sujet d'Ibn Ezra, sur I, 1 ; I, 14 ; II, 8 ; II, 11 ; III, 6 ; III, 8 ; IV, 15. Il est permis de supposer que, parmi les explications citées sans nom d'auteurs, il y en avait aussi du Gaon Saadia. Nous nous bornons à signaler la conception rationaliste de la réunion des « fils de Dieu et de l'accusateur » (I, 6), par lesquels, d'après

[1] Cf. Grätz, *Monatschrift*, XX (1871), p. 218.

[2] Une autre confirmation de ce point nous est fournie par les citations du Targum, dans le commentaire sur Job de Nachmanide ; voir, à ce sujet, Perles, dans le *Monatsschrift*, VII, 147, notes.

aadia, on désigne des êtres humains (p. 4), l'explication de יקוט viii, 14) par « fils de soleil » (חבלי השמש, p. 30), celle de יצהירו xxiv, 11) comme dérivant de צהרים (ישבו בעת צהרים, p. 76) ; es explications appartiennent au Gaon et sont mises par Samuel b. Nissim au compte d'anonymes (יש אר'). Nous montrerons plus oin, quand nous parlerons de l'arabe, que son commentaire prouve qu'il a utilisé la traduction de Job de Saadia. Parmi les explications mises au compte d'anonymes, nous signalerons encore les suivantes comme dignes de remarque : iii, 5 (p. 11), יבעתוהו, par transposition des lettres (בהפוך האותיות), équivaudrait à יתעבוהו (cf. ix, 31). — v, 22 (p. 21), כפן se rattache à כפנה, Ézéchiel, xvii, 7, il doit être expliqué, par transposition de lettres, par le mot talmudique כנופיא, assemblée, dans le sens de rassemblement d'une armée pour la bataille [1]. — vi, 3 (p. 22), לכו = נעו : « mes discours errent çà et là ». — xv, 4 (p. 48), והגרע שיחה = וחכרע בסיחה. — xxxvii, 8 (p. 119), ומזרמים = ומזרמים, « des pluies ». — xxi, 31 (p. 69), מי יגיד לך דרכו של אפניו = פניו (והקב"ה על אפניו ועל אמתתו אין לעמוד על דרכו). — xxv, 5 (p. 81), עד = l'araméen עדי « céder » (Targum sur Exode, xiii, 22) : « la lune disparaît », c'est-à-dire s'obscurcit. — xxx, 6 (p. 95), ערוץ נחלים est une vallée étroite, traversée par une rivière bornée par des montagnes crevassées, dans laquelle on ne peut pénétrer qu'avec beaucoup de peine. — xxxv, 14 (p. 112), « le droit est devant lui » ; cela veut dire : à ce que tu prétends, ô Job, ton jugement est prononcé devant Dieu, tu es condamné et cependant tu espères en lui. — xl, 31 (p. 131), צלצל signifie « sel », comme le terme roman sal (מלשון לעז שקורין למלח צאל) : ce nom donné au sel vient de ce qu'il préserve le poisson de la pourriture (אצל, Eccl., ii, 10).

La singulière étymologie citée en dernier lieu, qui met ainsi en avant un mot non sémitique ayant la même consonnance, rappelle, dans tous les cas, la méthode comparative du Talmud et du Midrasch, quand ils rapprochent des mots bibliques des mots grecs, et celle d'Ibn Koreisch, quand il explique l'hébreu par le berbère. C'est le seul exemple de ce genre qu'offre Samuel b. Nissim, tandis que le véritable système de philologie comparée, qui a recours à l'hébreu moderne, à l'araméen, à l'arabe, pour l'explication de la Bible et qui, depuis Saadia, joue un si grand rôle dans l'exégèse biblique, est représenté également chez notre auteur par quelques bons exemples.

[1] Cette explication de כפנה appartient à Aboul-Walid, voy. *Kitâb-ul-uçûl*, 329, 2. Les Juifs de Damas lisaient aussi dans le texte כנפה ; voy. Parhon, *Makheret*, s. v. כפן.

Comparaisons avec l'hébreu moderne : VIII, 12 (p. 79), אבו, « l'endroit où croît le roseau » ; cf. עלין שנושרין מאיבידהן (la source de cette citation est ignorée de M. Buber). — X, 8. A עצבוני, cf. אין מעצבין את הקטן, M. *Sabbat*, XXII, 6, 147 *a*, « emmailloter un enfant, étendre les membres d'un enfant ». — X, 16 (p. 36), תהפלא בי, « tu y regardes de près avec moi quant à l'examen de mes œuvres », cf. לא יפלא את כליו, M. *Sabbat*, I, 3. — XIV, 22 (p. 48), נפשו, « son monument funéraire » (cf. נפשות, j. *Schekalim*, 37 *a*) ; תאבל עליו, « le couvre », d'après Ez., XXXI, 15, האבלתי = כסיתי. — XVI, 12 (p. 53), ויפרפרני, « il m'a réduit en miettes » ; cf. פירורין, « miettes de pain » (M. *Sabbat*, XXI, 3). — XXX, 36 (p. 121), à אענדנו, notre auteur compare, outre מעדנות (Job, XXXVIII, 31), החיר ראשי מעדנות (*Soucca*, 13 *b*). — XXXIII, 6 (p. 105), קרץ se dit de la pâte coupée. — L'explication de להתגרד (II, 8, p. 9) et טורף (XVIII, 4, p. 57) se trouve aussi chez Aboul-Walid. — Samuel b. Nissim cite comme explications données par d'autres les suivantes : XVIII, 2 (p. 57), קנצי de קנס, « punir », ainsi : עד מהי אתם משימים עונש לדבריכם ; XXX, 17 (p. 97), celle de מנקר באבטיח (v. Tos. *Terumot*, 7, fin) ; XXXII, 19 (p. 105), אובות signifie l'ouverture du col de la chemise, qui, quand la chemise est neuve et étroite, se déchire facilement en faisant entendre un bruit particulier. Le mot se trouve dans cette phrase : לא יכנים ראשו בתוך אובו ויקרא ק"ש (*Tosefta Berachot*, II, 15)[1]. Nous mentionnerons encore, à titre de curiosité, que, XXX, 12 (p. 96), אידם est rendu par מעשיהם הרעים, par analogie avec אידיהם, M. *Aboda Zara*, I, 1. — En un endroit, Samuel b. Nissim invoque le langage des pioutistes, à propos de VI, 10 (p. 24) : ואמלה אין לי חבר אבל המתנבאים בדברי שיר משוררין אותו במקום תהלה ותחנה ובקשה.

Les étymologies tirées de l'araméen sont plus rares. La dérivation de שחין (II, 7, p. 8) de l'ar. שחן, « devenir chaud », se trouve

[1] Au lieu de אובו, la leçon ordinaire est קובו, tandis que le ms. d'Erfurth a חיקו. Cette dernière est l'explication du mot original que Samuel Ibn Gama (Additions à l'Aroueh éd. Buber, *Grätz-Jubelschrift*, p. 18) explique par le חובו de Job, XXXI, 33. Celui-ci ajoute que R. Nissim (avec l'épithète אלוף, au lieu de גאון) a aussi écrit ce mot avec ח"ת, donc חובו au lieu de אובו. De חובו a paru provenir facilement קובו. Comme terme intermédiaire entre חובו et אובו, il y a le syriaque עובא, qui se trouve aussi dans le Targum sur les Psaumes, Job et les Proverbes (v. Levy, *Wörterbuch*, II, 195). Le mot signifie le giron, ensuite les plis supérieurs de la poitrine au vêtement ; mais, d'après notre auteur, c'est l'échancrure du col du vêtement. Samuel Ibn Gama (*l. cit.*) le traduit par l'arabe עוק (proprement « collier) ». Cf. aussi *Baba Kamma*, fol. 81 *a*, où, à côté de אובו של אילן, se trouve aussi la version חובו של אילן (*Dikduke Sofrim*, XII, 182 ; Levy, *Neuh. Worterb.*, II, 1). La comparaison de אובות חדשים avec אובו de la Tosefta se trouve déjà, mais sans explication, chez Ibn Ezra, *ad loc.*

aussi chez Aboul-Walid ; de même le rapprochement de יחזה (VIII, 17, p. 30) avec חזותיה, Daniel, IV, 17. L'explication de ישופני (IX, 17, p. 32) par ושפית, Targum de ואכות (Deut., IX, 21) est empruntée à Raschi. — A תמלא (XV, 32, p. 52), notre auteur compare מולאי (*Yebamot*, 75 *b*, et ailleurs) dans le sens d' « abréger la vie ». Au sujet de XI, 10 (p. 38), il cite une opinion d'après laquelle יחלף aurait des rapports avec l'expression איתתא חליפתא (c'est sans doute ainsi qu'il faut lire, au lieu de א' חלישתא), appliquée par les anciens à la femme enceinte ; יסגיר serait alors à expliquer par סגר (I Sam., I, 6) : « soit qu'il donne la fécondité, soit qu'il stérilise le ventre ».

Les explications d'après l'arabe se trouvent, en partie, dans la traduction de Saadia (ainsi רסן, XXX, 11 et XLI, 5 ; ערקי, XXX, 17 ; סחדיר, XL, 17), ou dans le dictionnaire d'Aboul-Walid (ainsi, sur אבו, VIII, 12 ; קמט, XVI, 8 et XXII, 16 ; חמרמרו, XVI, 16 ; רגבים, XXXVIII, 38 ; צאלים, XL, 22). Pour rendre certains mots hébreux par des mots arabes n'ayant avec eux aucun lien de parenté, il suit aussi Saadia (גמא, VIII, 11, les noms des constellations dans IX, 9), ou Aboul-Walid (נחש, XXVI, 13 ; סטדה, XXVIII, 19 ; ראם, XXXIX, 9)[1]. Cependant on trouve aussi chez lui des rapprochements personnels de l'hébreu avec l'arabe qui méritent l'attention. Sur I, 17 (p. 6), il fait remarquer, à propos de ראשים, qu'en arabe ראס signifie une troupe de bandits. — יצבוני, X, 8 (p. 34), est rapproché par notre auteur de l'arabe אצאב (ובהם היא תנוצת האזרים). Au sujet de ירטני, XVI, 11 (p. 53), il renvoie à ורטה, qu'il explique ainsi : דבר קטה שיבא על האדם ואינו יכול לצאת מנונו אלא בצער גדול. A propos de חתר, XXIV, 16 (p. 78), il observe qu'une cavité ronde s'appelle en arabe חתר. רחם, XXIV, 20 (p. 79), signifie les proches parents, comme l'arabe אלרחם. Sur ירעם, XL, 9 (p. 130), il observe qu'on emploie le même terme en arabe pour désigner celui qui parle d'une voix claire et haute : il tonne et lance des éclairs (ארעד ואברק). יתור הרים, XXXIX, 8 (p. 128), signifie, comme l'arabe, פצול אלגבאל, « les endroits des montagnes inaccessibles aux autres animaux ». — Il cite aussi d'intéressantes comparaisons avec l'arabe au nom d'autres auteurs ; ainsi, l'explication de קנצי, XVIII, 2 (p. 57), d'après l'arabe קנץ, « chasser » (עד אנה אתם צדים אותי בדברי) ; cette explication a été adoptée dans les temps modernes par Schultens ; נטמינו, XVIII, 3 (p. 57), d'après משכן קורין בערבי לארץ השפלה מוטמינא) מנטמינה : « nous sommes abaissés » ; התורקים, XXX, 3 (p. 94), « creuser les racines »,

[1] Samuel b. Nissim a aussi adopté d'autres explications d'Aboul-Walid, p. ex. celle de רגע, XXI, 13 = מרגעה, repos.

d'après l'arabe שרשי האילן = ערוק ; חק, XXXIII, 9 (p. 106), par permutation du ח avec le ע, de עפיף, « sincère » (אדם מהוא תוכו כברו).

Touchant ses propres traductions de mots hébreux par des mots arabes, il faut remarquer surtout que, selon lui, עופרת, XIX, 24 (p. 61), ne signifie pas le plomb malléable, mais une substance plus dure que le fer appelée en arabe פולאד אלהנד (c'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de בעלאד א'), ou דכור (au lieu de דכיר) ; c'est donc l'acier. Au sujet de VI, 4 (p. 23), il fait cette observation que le poison avec lequel on trempe les flèches s'appelle en arabe בקלה. — אחו, VIII, 11 (p. 19), dans la langue de la Mischna אספסתא, se dit en arabe פצפצה. — עור שני, XIX, 20 (p. 60), c'est la gencive, en hébreu moderne לסתות, en arabe לתא.

Parmi les autres explications de mots de Samuel b. Nissim, nous citerons d'abord les suivantes, où il admet la transposition des lettres radicales [1] : תהלה, IV, 18 (p. 16), = התולה, « tromperie » ; יזרבו, VI, 17 (p. 25), d'après מרזב, en hébreu moderne « gouttière » ; ירשיע, XXXIV, 29 (p. 110), = ירעיש, contraire de ישקיט ; נפשו, XLI, 13 (p. 133), « son souffle », de נשפת, Exode, XV, 6. — Ensuite l'explication de mots polysyllabiques en les décomposant en plusieurs racines : גלמוד, III, 7 (p. 12), signifie גלום מכל מדה טובה ; פרח, XXX, 12 (p. 96), de פרח חח ou פרי חח, c'est la comparaison des méchants avec des buissons d'épines, comme dans II Sam., XXIII, 6 ; רטפש, XXXIII, 25 (p. 187), de רטוב, « plein de force, frais », et פש, « fécond » (d'après נפשו, Hab., I, 8, « être nombreux »), le ב est élidé comme dans ירבעל. Voici d'autres explications dignes d'attention : הותי, VI, 2 (p. 22), de נהייתי, Daniel, VIII, 27 ; משוש, VIII, 19 (p. 30), = מסוס, Is., X, 18, dans le sens du Psaume LVIII, 8 ; אשא, XIII, 14 (p. 43), « renverser », d'après למשאות, Ez., XVII, 9 : dans les grandes souffrances, les malades se mordent souvent les mains ; חצצו, XXI, 21 (p. 68), « ont disparu comme des flèches », de חֵץ ; תוקפוה, XXII, 25 (p. 72), « ce qui est le prix de l'effort », comme יגיע (Ps., CXXVIII, 2) ; יחבלו, XXIV, 3 (p. 75), « ils attachent des liens (חבל) à la tête du bœuf », pour le conduire : l'âne, en sa qualité d'animal plus doux, se laisse conduire sans lien ; בנתר, XXXVI, 14 (p. 114), « dépouillement, dénûment absolu », de נער (Néh., V, 13) ; חכה, XL, 25 (p. 131), c'est l'hameçon crochu, en fer, qui pénètre dans le palais (חֵךְ) du poisson.

Diverses remarques lexicologiques : עבדה, I, 3 (p. 3), dési-

[1] L'explication de נאלח, XV, 16 (p. 49), par חלאתה, Ez., XXIV, 16, se trouve déjà chez Aboul-Walid.

gne l'ensemble de la domesticité et des champs travaillés par elle ; cf. ונעבדתם (Ex., XXXVI, 9). Au sujet de IV, 8 (p. 15) : c'est l'usage de la langue hébraïque (דרך לשון העברים) de désigner les mauvais desseins par « l'action de labourer », et le châtiment qui en résulte, par « la moisson », p. ex. Osée, X, 13. Au sujet de IV, 14 (p. 16), הרעיד eût été mieux à sa place que הפחיד. V, 2 (p. 18), כעס et קנאה sont synonymes, cf. Deut., XXXII, 21.

On ne trouve que peu d'observations grammaticales dans notre commentaire ; ainsi, p. ex., la détermination de la forme ויוחקו, XIX, 13 (p. 61) ; celle de שרשיו, XVIII, 16 (p. 59) [1]. A propos de certains verbes, S. b. N. se permet des explications à l'aide de racines qui n'ont qu'un faible lien de parenté avec ces mots, toutefois non sans faire observer expressément que les racines sont différentes. Ainsi ישיב, IX, 13 (p. 32), de שבב, XVIII, 8 = יבעיר ; de même להשיב, Isaïe, LXVI, 15 (avec cette remarque אע"פ שאינו משרשו לענות) ; והתעוררתי, XXXI, 29 (p. 101), = שמחתי de מתרה, Ps. XXXVII, 35 (ואם הם שני שרשים) ; טיוררו, XXXVI, 25 (p. 115), de אשרוני, Gen., XXX, 13 (ואע"פ שאינו משרשו). Cependant il explique sans remarque spéciale גר, XXVIII, 4 (p. 86), d'après הנגרים, II Sam., XIV, 14, suivant Raschi [2] ; de même, sans faire d'observation sur la diversité des racines, il fait dériver כפך (= כפייתך), XIII, 21 (p. 44), du talmudique כופין אותי.

Quelques remarques syntaxiques méritent aussi notre attention. Sur I, 19, הנערים, terme qui comprend aussi les jeunes filles : דרך הלשון הוא כשיהיו זכרים ונקבות הוא מספר עליהם בלשון זכר ; sur XXXVII, 8 (p. 118), il dit דיבר לדעת מעשיהם ואמר מעשהו בל' יחיד לפי שעלי דבר שהוא נעשה ; sur I, 4 : שהוא רוצה כל אחד ואחד מהם ; sur III, 3 (p. 11) : לשון עתיד שהיה תמיד תדיר הוא נכתב כמו לעתיד ; sur XVII, 2 (p. 55) : אומר הלואי יאבד יום שהייתי עתיד להיולד בו דרך לשון העברים לומר אם לא כך וכך נאמת הדבר.

Pour indiquer qu'une expression biblique est métaphorique, doit être prise au figuré, notre auteur se sert presque exclusivement du terme על דרך השאלה (voir sur III, 3 ; V, 23 ; VII, 5 ; VIII, 14 ; IX, 26 ; XII, 2 ; XVI, 15 ; XXI, 18 ; XXVIII, 11 ; XXX, 11 ; XXXVIII, 27 ; XXXIX, 25), ou על דרך ההשאלה (III, 9), על השאלה (XXX, 21). C'est la traduction de l'arabe עלי אלאסתעארה ou עלי כביל אלאסתעארה, qui

[1] Comme terminologie grammaticale notons : III, 3, גוף דבר עומד, terme concret ; IV, 2, נון המדברים ; XV, 24, לשימוש ; XVII, 15 et XXXIV, 8, מקור ; XVIII, 2, הנון במקום הדגש ; XX, 18, רגע שם דבר על משקל דבר ; XXIII, 7, נוכח מופעל שהוא קמוץ ; XIV, 19, המים פועלים ; III, 5 et ailleurs, הפוך האותיות.

[2] Au lieu de ממקום שהוא נודע וגר, lire מ' ש' נובע ונגר (Cf. Raschi, in loco).

est l'expression la plus usitée chez Aboul-Walid pour indiquer les expressions métaphoriques (il signifie, en réalité, « emprunt »)[1]. Jehuda Ibn Tibbon traduit ce terme de la même façon. On trouve une fois להרחבת הלשון (XL, 24), traduction de l'arabe עלי אלאתסאע[2]. Par כמשמעו il indique (III, 10) qu'une expression doit être entendue selon le sens littéral. L'hyperbole s'appelle דרך הפלגה (VII, 19), ou דרך משל והפלגה (XL, 23)[3]. L'union de deux synonymes pour former une seule expression, comme ארחות דרכם, VI, 18 (de même דרך ארחותיך, Isaïe, III, 11 ; נשם מטר, Job, XXXVII, 6), est désignée par notre auteur, qui emploie ici très ingénieusement un terme talmudique, de cette façon : סמך מין אל מינו. La répétition de la même pensée amenée par le parallélisme est appelée par lui והענין כפול (IV, 6 ; XXVIII, 14), et aussi כפל הענין לחזק הדבר (XX, 13).

Quelquefois S. b. N. renvoie, pour l'explication d'un passage, à un passage analogue de l'Écriture sainte. C'est ainsi qu'il explique תבוא, IV, 5 (p. 15), d'après הבאה עליו II, 16. Pour V, 3 (p. 18), il renvoie à Ps., LVIII, 10 et XXXVII, 35. V, 14, est expliqué d'après Michée, III, 6, ou d'après Jérémie, XV, 9. Pour V, 25 (p. 21), il renvoie à Exode, XXXIV, 24; pour VIII, 13 (p. 29), à Ps., XCII, 18; pour X, 15 (p. 36), à Ps., XXV, 18 ; pour XV, 28 (p. 51), à Ps., XLIX, 12 [4]. Quoique toutes ces particularités montrent assez le caractère de sa méthode d'interprétation, il faudrait cependant faire un choix de ses explications les plus diverses pour caractériser son système d'exégèse, d'autant plus que, dans le commentaire, ses propres explications sont mêlées aux extraits de la littérature midraschique et qu'à la simple lecture, l'exégète ne se distingue pas suffisamment du compilateur. Les quelques exemples suivants suffiront pour remplir ce but en partie, et contribueront, en tout cas, à mettre dans sa vraie lumière l'action qu'il a exercée et la place qu'elle occupe dans l'histoire de l'exégèse biblique.

I, 19. Les nouvelles de malheurs qui mettent la patience de Job à l'épreuve forment une gradation de calamités toujours plus dures (p. 7). — III, 24. C'est l'habitude des malades, quand on leur présente un remède ou de la nourriture, de soupirer, de se plaindre et de ne se résoudre que difficilement à prendre

[1] Voir mon étude *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwan Ibn Ganâh* (Leipzig, 1889), p. 31.

[2] Ibn Tibbon traduit על דרך הרחבת הלשון ou על דרך ההרחבה.

[3] דרך משל, expression usuelle chez Ibn Ezra se trouve aussi chez S. b. N. (IX, 31 ; XXIX, 6; XXXIII, 24 ; XXXVI, 16 ; XXXVIII, 3). Voir aussi IV, 19, במליצתו.

[4] Nous signalerons ici l'explication donnée par occasion de certains passages bibliques : Lév., XIX, 20 (pour XXVII, 6) ; II Sam., I, 18 (XXIX, 20) ; II Rois, IX, 25 (I, 3) ; Isaïe, XXXVIII, 12 (VII, 6) ; Is., LI, 15 (VII, 5) ; Ps., XI, 7 (XXII, 2).

ce qui leur est prescrit ; parfois les malades versent à cette occasion d'abondantes larmes (p. 14). — IV, 10 et 11. Les cinq noms du lion forment une gradation descendante, car chacun désigne une espèce plus faible que le précédent (p. 15). — IV, 19. Le sujet de ידכאום est les habitants des maisons d'argile, c'est-à-dire les âmes qui les (les maisons d'argile, les corps) brisent, en quelque sorte, en les quittant et les donnent en pâture « aux vers » voir Is., LI, 8 (p. 17). — XIII, 27 : « Quand je marche et regarde en arrière, je vois la trace de tes pas gravée dans mes propres empreintes de pas, tant tu m'observes à chaque pas » (p. 44, conformément à l'explication de Raschi). — XV, 30. Il est si faible et si épuisé que, si cela était possible, un souffle de sa bouche l'emporterait (p. 51). — XVIII, 7. Tant que l'homme est sain, ses pas sont grands et légers ; quand il est faible, ils deviennent courts et lourds (p. 58). — XVIII, 20, אחרונים sont les gens de l'ouest, קדמונים ceux de l'est. On ne nomme que ceux-ci, et non ceux du sud et du nord, parce que la partie du monde habitée ne s'étend que de l'est à l'ouest (לפי שאורך היישוב אינו אלא מן המזרח למערב, p. 59). — XIX, 22, אל = אלה ; cf. Gen., XXVI, 3. Job dit à ceux qui sont assis devant lui : « Pourquoi me persécutez-vous comme ces compagnons qui m'injurient (p. 61) ? » — XXX, 11. « Les tendons de mon corps, qui donnent le mouvement, sont relâchés (p. 95). » — XXXIX, 13, רננים est sans doute le paon, qui est orgueilleux de ses ailes et des couleurs de sa queue ; comme preuve de cette interprétation, on peut prendre l'explication du Midrasch (Genèse rabba, XVI), qui explique le כנף de Gen., VII, 14, par « paon » (p. 128) [1].

Un fait qui caractérise bien la tendance de Samuel b. Nissim, c'est qu'il ne dédaigne pas l'interprétation de la valeur numérique des lettres. Le י qui manque dans le *Ketib* et se trouve dans le *Keri* de יל, VII, 1, signifie les dix ans qui séparent les deux termes de la vieillesse, 70 et 80, d'après Ps., XC, 10 ; il en est de même du י qui manque dans le *Ketib* de ינזר (p. 27). — XXX, 2, il explique כלח comme un *notaricon*, comme étant les lettres initiales de כי לעולם חסדו. La phrase est interrogative : « La grâce de Dieu est-elle donc perdue pour moi, que je sois obligé de me tourner vers eux ? » (p. 94). — L'explication de לעד היה, XVI, 8 (p. 53), est aussi midraschique : « Ces épreuves me sont infligées d'après le dire d'un seul témoin, Satan » (I, 9).

Notre commentateur ne se borne pas à l'explication de versets

[1] David Kimchi croit aussi que par רננים on désigne le paon (voir Dict., s. v. ורנן).

isolés du livre de Job, il analyse quelquefois des chapitres qui forment groupe, ainsi que le sens et les rapports des discours divers. Au sujet de IV, 12, il résume le contenu de la vision d'Eliphas (p. 16). Sens du chapitre V, 8-15, וטעם אלו הפסוקים מסדר, (p. 20). VI, 3, lien avec le discours d'Eliphas qui précède (p. 22). XV, 4, objet de la discussion de Job et d'Eliphas (p. 48). XXI, 34, résumé de la réponse de Job (p. 70). XXIII, 14, se rattache aux versets suivants (p. 75). XXVIII, 1, se rattache au passage précédent (p. 85, וטעם אלו המקראות). XXXVI, 9, pensée fondamentale du discours d'Elihu (p. 113, וכל דברים אלו של אליהוא תנחומים טלמים הם). XXXVIII, 1, sens de la réponse de Dieu (כלל המעמד הזה כך הוא). — Du Targum sur I, 8, notre auteur déduit que Job était un non-israélite (p. 5).

Les passages du commentaire qui révèlent le milieu et l'époque où a vécu son auteur présentent un intérêt spécial. אבני השדה, V, 23, = בני השדה « les fils des champs », ainsi nommés parce qu'ils vivent toujours au grand air, comme les Arabes qui vivent sous la tente (p. 21). צמים, V, 5, se rattache à צמתך, Cant., IV, 1; ce sont des bandits qui masquent leur figure jusqu'au nez pour se rendre méconnaissables, comme les Arabes, qui se couvrent jusqu'au-dessus de la barbe et du nez, par dignité (p. 18). Diverses indications se rapportent à l'époque des croisades et des luttes intérieures qui troublaient les pays de l'Islam. בשום לשון, V, 21, est expliqué d'après Ibn Ezra, כיסוהו האומות והלשונות לעורר מלחמות בעולם (p. 20). Il explique le mot וחפרת, XI, 8, ainsi : « Tu n'as pas besoin de murailles fortes et de hautes tours pour te protéger contre l'ennemi, un simple fossé (חפירה אחת) suffit pour te garantir » (p. 39). — Au sujet de IX, 6, il fait cette remarque סבן דרך עורכי מלחמה כשהם רוצין לירות חנית או כידון כנגד הנלחמים בהם הם מרעידין אותן התלה ואחר כן מורים (p. 31). — Il a déjà été question plus haut des flèches empoisonnées. Il décrit les agissements des bandits qui rendent les chemins peu sûrs, à propos de XXIV, 4 (p. 77). Au sujet de XXV, 3, il décrit le despotisme des princes qui excite la terreur et a pour conséquence des soulèvements et des guerres :

מדת בשר ודם כשיש להם ממשלה ומלכות הן מטילין אימתן ופחדן על הבריות על בני מלכותם למלאות תאותן ולעטות בהם כחפצן וכל כך מטריחין עליהם עד שהם מורדין בהם ויעירו עליהם מלחמות הרבה הסיכסוך ביניהם (p. 80).

Il cite un trait particulier de ce despotisme à propos de XXVII, 19 : Quand le riche se couche pour mourir, ce n'est pas toujours sa famille qui prend possession de sa maison, car souvent le

confisque toute sa fortune (לפעמים המלך שולל כל נכסיו, p. 85). Il invoque aussi deux incidents de la vie paisible des laboureurs, à propos de certains passages de l'Écriture sainte : au sujet de XXXVI, 33, il parle des prédictions du temps faites par les pâtres (p. 117) : ואם תשאל על זה לרועי בקר ויאמרו לך שהם יודעים בניחוש כלומר כשהבהמה רובצת על צד פלוני המטר יורד. Au sujet de XL, 3, il parle de la pêche de poissons faite en prononçant des mots magiques (p. 131) : יש מקומות שצדים לשם הדגים בלחושה והוא דבר מוסכם.

Quant au style de Samuel b. Nissim, il est facile à juger d'après les passages que nous avons cités. Il manie l'hébreu avec beaucoup d'habileté et de correction, comme, du reste, on le constate dans les poèmes qui nous ont été conservés de lui. Parfois il emploie des phrases talmudiques ; p. ex., au sujet de I, 1 (p. 2), après avoir cité les diverses opinions des anciens sur l'époque de Job : ואע"ג דאפליגו רבנן כולהו פלוגתא אוב מהוה הוה בעלמא אדעתא דכולהו ; (p. 5) לא הוא צריך לומר... אלא מאי טעמיה דא' ; au sujet de III, 8 (p. 12) : ומסתייעא הדין סברא מנאי דאמרו ז"ל ; au sujet de XIX, 24 (p. 61) : אלא שמע מינה כדאמרי". — Une petite digression halachique se trouve au sujet de XVIII, 4 (p. 57).

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot de l'édition, par laquelle M. Salomon Buber s'est acquis un nouveau titre à l'estime générale pour les services qu'il rend à notre littérature. En dehors de l'introduction, où il traite de la personne de l'auteur et décrit, à grands traits, l'ouvrage, soulevant aussi la question du Midrasch de Job qui est cité par quelques sources, il a orné le texte, publié selon l'unique manuscrit de la Bodléienne (128, Neubauer), de signes d'interponction, de divisions en chapitres et versets, avec indication des passages bibliques cités, et en y ajoutant des notes contenant notamment l'indication des passages talmudiques et midraschiques cités ou utilisés dans l'ouvrage. L'éditeur a été souvent obligé de corriger le texte de son manuscrit ; cependant il est resté dans le texte de son édition une foule de fautes qui sont attribuables, en grande partie, aux corrections défectueuses des feuilles d'impression. Nous relevons ci-dessous quelques fautes importantes [1].

[1] P. VI, l. 7 lire *Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie*, au lieu de *Zur Litteratur und Geschichte*. — P. XI, l. 19, l. כ"ד ל', au lieu de ל' כ"ם (Ce passage est cité encore une fois, mais inutilement, l. 27). — P. 7, l. 7, lire להזכיר הבנות. — *Ibid.*, l. 21 : תשובתו au lieu de תשורתו. — *Ib.*, l. 23, après המעשה, supplée שם. — P. 9, l. 3, להתחכך n'est pas à rattacher à la citation du Targum, mais à placer à part, le mot n'étant autre chose que l'explication de להתגרד. — P. 17, l. 6, suppléez ידכאו, après הנפשות. — *Ib.*, avant-dernière ligne, lisez תתקסר, au lieu de תתקסר. — P. 18, l. 8, lisez מיד, au lieu de מדי. — *Ib.*, l. 15,

Le commentaire sur Job de Samuel b. Nissim peut être rangé parmi les monuments les plus intéressants de l'exégèse du moyen âge pour l'histoire des études bibliques.

On voit dans ce commentaire comment les représentants les plus éminents des deux écoles exégétiques qui florissaient en Europe, l'école hispano-arabe et l'école du nord de la France, étaient déjà, au seuil du XIII^e^ siècle, parvenus à se faire valoir dans un des centres principaux du judaïsme oriental et comment, en dehors de l'adoption sans réserve du Peschat, de l'interprétation biblique rationnelle et simple que ces écoles ont préconisée, la valeur de l'exégèse midraschique s'affirme par une union directe et, en quelque sorte, naturelle avec la première, grâce à l'autorité de la tradition, comme nous l'avons constaté également, dans cette Revue [1], pour l'exégèse d'un autre représentant officiel du judaïsme qui a exercé son autorité en Espagne, au XII^e^ siècle.

Budapest, avril 1890.

W. BACHER.

l. טרצץ. — P. 22, l. 11 du bas, l. ורהוא. — P. 30, l. 3, ממש, au lieu de טמש. — P. 31, l. 26, le ר de בחדרר fait partie du commencement de la ligne suivante. — P. 36, l. 17, suppl. חיל devant אחרי. — P. 40, l. 10, suppl. אם מן הארץ après או מן הארץ. — P. 41, l. 2, peut-être מתנוססת. — *Ib.*, l. 4, suppl. בית avant בטיטים. — P. 51, l. 3 du bas, suppl. דבר אחר avant אל יאמן. — P. 52, l. 10 du bas, avant יראוני il semble qu'il manque quelque chose. — P. 56, l. 3 du bas, que signifie מצנישין ? — P. 70, l. 8 du bas, l. מקרא au lieu de מקרה. — P. 71, la l. 5 est placée, par erreur, entre l. 4 et 6, sa vraie place est au commencement de la page avant la ligne 1. — P. 72, l. 20, l. שהנכסים. — P. 79, l. 19, l. ומספרם. — P. 85, l. 1, suppl. לא avant מהר. — P. 94, l. 15, l. אבותם au lieu de אבותיו. — P. 114, l. 20, l. ודם, au lieu de ראם. — P. 125, l. 14. Le texte des versets bibliques 28 et 29 a sa place à la ligne 15, après דשא.

[1] *Revue des Études juives*, XVII, 272-284.

NOTES ET MÉLANGES

LES VICTIMES DE LA PRISE D'OFEN, EN 1686

Nous sommes dans la rue des Juifs à Nicolsbourg vers l'an 1690. Des victimes de toutes les calamités qui avaient atteint les Juifs dans les dernières années, des fugitifs venus de toutes les contrées, s'étaient réunis dans cette communauté, la plus grande et la plus hospitalière de toutes celles de la Moravie. Il y avait là des familles venues dans les sombres années 1648 et 1656, pendant le grand massacre de Pologne. Il y avait une communauté dans la communauté, formée par les exilés de Vienne de 1670. Il y avait aussi beaucoup des prisonniers d'Ofen qui avaient été rachetés par le jeune et héroïque Seuder Susskind Tausk, de Prague, en 1686, après la prise de la ville. En 1688, après la prise de Belgrade [1], arriva un nouveau flot de fugitifs, auxquels vinrent se joindre, après le terrible incendie qui réduisit Prague en cendres, en 1689, un certain nombre de malheureux n'ayant plus d'abri [2]. R. David Oppenheim venait précisément de prendre possession du poste de rabbin régional de la Moravie, avec résidence à Nicolsbourg.

Parmi les malheureux fugitifs qui s'étaient rassemblés dans ce ghetto morave se trouvait aussi une jeune veuve, Léa, fille d'Isaac d'Ofen, dont le mari, Jona ben Ahron, avait été tué à la prise de la ville. Déjà avant la nomination de R. David Oppenheim, elle avait fait déclarer au rabbinat de Nicolsbourg, par des témoins, la mort de son mari. Les exilés d'Ofen, Mathatias ben Israël Cohen,

[1] Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, 170, note 3.

[2] *Jeschurun*, VI, 143. Martin Meelführer, *Causas Synagogæ errantis*, Altorf, 1702, p. 17, dit, en parlant des dégâts causés par cet incendie dans la littérature juive: Illud Pragæ [incendium] consumsit quicquid vere rariorum codicum exquisitissimorum librorum Judaicorum in Germania unquam fuit.

David b. Elia et Abraham b. Simon, au nom de Simha d'Ofen, déclarèrent unanimement que Jona ben Ahron avait été trouvé tué. Mais cette déclaration avait paru insuffisante à R. David Oppenheim; aussi demanda-t-il une audition de nouveaux témoins. La déposition d'Abraham Cohen, qui a été conservée dans la collection manuscrite des Consultations d'Oppenheim, בשאל דוד (III, 12), nous offre quelques traits qui nous permettent de compléter le tableau des souffrances qu'endurèrent les Juifs pendant le siège d'Ofen. Nous avons là surtout un rapport impartial, exempt de jactance, naïf et sans arrière-pensée, sur la participation des Juifs à la défense de la ville. L'activité prodigieuse que les Juifs auraient déployée contre l'armée chrétienne n'est qu'une pure invention destinée à dénoncer les Juifs à la haine publique, et se réduit, en réalité, à un secours forcé, à une coopération imposée par les Turcs. La Communauté juive, habitant le long des bords du Danube, dans la partie de la ville qu'on appelle la ville d'eau, se vit obligée de fournir, chaque jour, vingt hommes, pour le service des munitions et des canons ; ils étaient chargés de transporter de la poudre et des boulets à la citadelle, à la forteresse, ou au château-fort, comme on disait à cette époque. La communauté désigna au sort ceux de ses membres qui devaient, pour accomplir ce service, se rendre dans la partie de la ville qui s'étend sur la croupe de la montagne d'Ofen et qui était fortifiée d'une manière formidable. Quand la ville basse fut prise d'assaut, le château-fort fut bloqué, et les derniers vingt porteurs de munitions se trouvèrent séparés de leurs coreligionnaires de la ville basse.

Cependant le château-fort ne put résister longtemps, et le lendemain les assiégés résolurent de se rendre aux Impériaux. Pour se faire comprendre des Turcs, les Autrichiens avaient emmené de la ville basse quelques Juifs en qualité d'interprètes. Les vingt Juifs se trouvant au château-fort purent ainsi apprendre quel avait été le sort des Juifs de la ville basse, lors de l'assaut, combien de leurs coreligionnaires y avaient laissé leur vie et avec quelle cruauté la soldatesque, avide de butin, avait traité la malheureuse communauté. Ce qu'ils entendirent était suffisamment terrible. Beaucoup de Juifs avaient été massacrés, mais la charité juive envers les morts qui, à Ofen aussi, avait provoqué la création d'une *Hebra Quadischa*, n'avait pas reculé, même en face de l'ennemi. Les cadavres furent recueillis dans un local proche de la synagogue, où l'on avait coutume de conserver les écrits et imprimés hébreux, vieux ou hors d'usage, la Geniza, et, dans la consternation générale, on eut également soin de faire la liste des victimes. Le vainqueur avait défendu d'enterrer les morts. Les

cadavres restèrent dans ce local du temple jusqu'à ce que le feu, qui réduisit leurs maisons en cendres, les consuma aussi.

Jona b. Ahron, d'après ce que Abraham Cohen avait appris des interprètes juifs, s'était trouvé parmi les victimes du massacre. Par un de ces hasards qui ont dispersé les sources de l'histoire juive dans les endroits les plus divers et les plus inattendus, cette liste des victimes d'Ofen, qui avait été dressée au milieu de la plus effroyable dévastation, a été conservée dans un *Mémorial* de Worms, qui se trouve aujourd'hui à Oxford, sous le n° 2,205, et qui faisait partie de la bibliothèque de R. David Oppenheim. M. Neubauer a publié cette précieuse liste, qui se trouve à la fin du manuscrit, dans le *Israelitische Letterbode*, VI, 144, de feu M. Roest.

Sur cette liste, véritable nécropole, nous trouvons, en effet, le nom de Jona b. Ahron. Mais, si notre consultation a permis ainsi de contrôler l'authenticité de cette nomenclature, nous croyons aussi y trouver les traces des circonstances douloureuses dans lesquelles ce registre fut composé. Du reste, dans la situation critique que traversaient alors les Juifs, et qui leur enlevait toute tranquillité et toute réflexion, comment leur eût-il été possible d'établir cette liste avec une exactitude complète ? Il nous semble donc que Mathatias b. Israël Cohen, que l'on compte parmi les victimes du massacre, avec son épouse Hindel, fille de Joseph et une fille non mariée, est le même qui s'est présenté comme témoin devant le rabbinat de Nicolsbourg, pour certifier la mort de Jona b. Ahron. L'hypothèse qu'il y ait eu à Ofen deux hommes portant ce nom et tous les deux Cohen me paraît moins acceptable ; je crois plutôt que Mathatias b. Israël Cohen a pu échapper au massacre et que c'est lui qui est venu dans le ghetto de Nicolsbourg. Si cette hypothèse détruit sur un point l'authenticité de notre liste, en revanche, je puis fournir une preuve de son exactitude parfaite sur un autre point. Nous possédons, en effet, une élégie composée par Isaac Schulhof, fils de Salomon Salman Möschel de Prague[1], gendre du rabbin plus fameux d'Ofen, R. Ephraïm Cohen, décédé le 3 juillet 1678, sur la mort de sa femme, tuée pendant l'assaut de la ville, et de son fils, âgé de sept ans, qui avait été enlevé aux côtés de son père et traîné en captivité, où il mourut au bout de trois mois à Raab (voir *Jeschurun* de Koback, VI, 136). Mais la femme d'Isaac, belle-sœur du rabbin d'Ofen, Jacob Wilner, tante de Zebi Aschkenazi, avait été tuée par les assaillants. C'est son nom qui se lit sur la liste des morts, dans Esther, la fille de R. Ephraïm, מרת אסתר בת מהורר אפרים.

[1] Voir Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 5, note.

Les autres titres de son père ne sont pas mentionnés par manque de place.

Le dernier rabbin d'Ofen, R. Jacob ר"ט Wilner, fut plus heureux qu'Isaac Schulhof, son beau-frère, lequel eut la douleur de se voir enlever son fils pour être conduit à une mort certaine. Lui aussi avait déjà cru mort son fils, qui devint plus tard le célèbre Zebi Aschkenasi, lorsqu'il le retrouva à Hambourg. Pendant le siège même, Zebi avait réussi à se sauver en Turquie, tandis que les Brandebourgeois emmenaient son père en captivité, dont il fut racheté par la communauté juive de Berlin.

La coutume d'emmener des prisonniers, butin vivant, dans l'espoir d'une forte rançon, était, du reste, très suivie par les Turcs, comme par les chrétiens. Nous savons, par l'élégie d'Isaac Schulhof sur la chute d'Ofen (*Jeschurun*, VI, 142), que cette communauté, toujours prête à faire des sacrifices, rachetait encore en 1683 les Juifs prisonniers au camp de Vienne, où ils avaient été emmenés par les Tartares. Une autre consultation de R. David Oppenheim, III, 6, nous montre que c'étaient les communautés hongroises, voisines des frontières autrichiennes dans les environs de Mattersdorf, qui avaient été faites prisonnières par les Turcs et les Tartares, et retenues au camp pendant le siège de Vienne, jusqu'à ce que des coreligionnaires charitables eussent payé la rançon. Nous voyons, par l'exemple de la femme dont il est question dans cette consultation, combien de temps quelques-uns de ces prisonniers durent rester avec cette soldatesque. Après la défaite des Turcs devant Vienne, elle dut suivre l'armée dans sa retraite à travers la Hongrie, et fut conduite dans la forteresse turque de Belgrade.

Ceux qui, autrefois, avaient payé la rançon de malheureux prisonniers étaient maintenant dans une situation qui rendait nécessaire un appel à la charité publique de leurs coreligionnaires. Tandis que Sender Tausk dut laisser en otage, entre les mains de l'ennemi [1], sa vieille mère, son frère, et les gens de sa maison, pour réunir la somme qu'il avait promise pour le rachat de deux cent soixante-dix prisonniers et trente-cinq rouleaux de la Tora, en allant quêter en Autriche, en Allemagne et en Hollande, les communautés italiennes se concertèrent pour réunir de leur côté une somme pour la rançon de ces malheureux. Une collection manuscrite de lettres des années 1594-1724, que je possède, ren-

[1] Cf. Brann, dans la *Monatsschrift* de Graetz, 1881, p. 546. Cet homme si dévoué est mort jeune à la suite de ses souffrances et de ses fatigues. D'après les indications de S. Hock, il mourut le 22 nisan ou 20 avril 1702.

ferme une lettre de la communauté de Ferrare à la communauté de Vérone qui nous fournit un témoignage élogieux de la sympathie et de l'activité des communautés de l'Italie du nord et surtout de la communauté de Venise, à la date du mois de décembre de l'année fatale 1686.

DAVID KAUFMANN.

I

אה"ע טאלה י"ב

האשה מרת לאה בת יצחק מאובן אלמנת כמ"ר יונה בן אהרן מאובן בקולה מיללת וקולה מר קשרה מספד תמרורים, מקור דמעה כמים הנגרים, אשר יושבת כמדי שנים בדד כאלמנה, והיא צרורה ועגונה, ולא מצא"ד מנוח היונ"ה, שנהרג ביום קרב ולא ניתן לו חנינה, ורבים אומרים לנפשה על מיתת בעלה בשפה נאמנה, אך לא ניתן לצרף עדותן וכולם כאחד עונים ואומרים שקרב אליו רב החובל ומיהה קשה ומשונה היה סובל[1].

והענ' זו חשבה להישבר, לפני כל יושבי על מדין כל רב וחובר חבר, למצוא למכתה תרופה וכבר, שלא התעגן עוד וכבר שקדו חכמים על הדבר, היתרא דהאי איתתא מצאנו כפי אשר נשמעים הורינו, עד מקום שמגעת ידינו, מתוך שאלות ותשובו' פוסקים קדמונינו, והחונן לאדם דעת בדרך אמת יניחינו, וימלא פני הבל הבונה בינינו, וכאור הבוקר יופיע עינינו באור תורתינו אכי"ר.

במוחב הלתא בי' דינא כחדא הווינא ואתא לקדמנא היקר כנ"ת מתתי' בן ישראל הכהן נ"ע אובן והגיד בת"ע בחרם ב"ד ובעונ' אלי"ע[2] על דבר הקדוש הנהרג יונה בן אהרן מאובין בעל האשה מרת לאה בת יצחק מאובין שמכללי ופרטי דברי עדותו נאמנה ברור וצלול שראה ליונה הנ"ל מת מושכב בארץ, גם העיד כמ"ר דוד בן אלי' מאובין באיזה שיעור לשון מן כמ"ר מתתי' הנ"ל ועכ"פ גם מתוך דבריו נראה ברור שגם הוא ראה לכמ"ר יונה הנ"ל בעל האשה לאה הנ"ל מת מושכב בארץ.

גם העיד העיד הנעלה ר' אברהם במהור"ר שמעון ששמע מכמ"ר שמחה מאובין איך שבאהד אליו אשה וישמעאלית מסל"ת שראתה לכמ"ר יונה מת מושכב בארץ והגידה בפירש שהכירה לכמ"ר יונה הנהרג שהיה בעל האשה לאה הנ"ל וזולתם איזה עדים, ואין רצוני להאריך בכתב ולשון מכבידות כל הדברים באריכות מה שהשיבו את אשר דברו.

העדות הנ"ל ככתבם וכלשונם נמצאו תוך הכתבים של המנוח הרב מדינה ז"ל בלי תוכפ' שום דבר ציודד וראיה להתיר ובעברי דרך

[1] Jusqu'ici dans le manuscrit en grands caractères carrés.
[2] אם לא יגיד ונשא עונו (Lev., V, 1).

עליהם בהשקפה ראשונה נראה כמה וכמה פקפוקים בפרו' הנ"ל
למצוא היתר על פיהם עד שיבא כהוב השלישי גביוה עדות שהוגבה ב"ד
לפני פה ניקל שפורג ומיני' ובי' הסתיים ההייהר בפזר אל חי וקיים.
בפוהב תלתא בי' דינא כחדא הווינא ואתא לקדמנא היקר כמ"ר
אברהם כ"ץ מגורש מאובין והפיד בת"פ ובח' ב"ד בעונש אליו"פ בזה
הלשון דעם זעלביגן טאג דז המקום אובן עם אדונים הקיסר י"ה האבין
זיץ גנומין בין איך מיט ד' אנטים על פי הגורל אויף דעם שלאס
ניהוזזין דען בכל יום האבין מוזין ד' ב"ב בגורל על השלאס גין דעם
מיקין קוגלין אונד פולוור צו טראגין נון זוא דאש מקום איין גינומין
זיץ גיוואריין האט מען דאש שלאס צו גמאכט אונ' האבן זיך שטרק
ניוופרט אין שלאס האב איך מיט דיא אנדרי ב"ב נימר מר ארויז
ניקענט אויז דען שלאס אונ' מיין ווייב אונ' קינד זיין אין מקום
ניבליבן דעם טאג ארום האט מען זיך נימר קענט אין שלאס דער
הונטן איז איין אקארט גישפהן האבן עם הקיסר יר"ה מן המקום
עלבי יהודים מיט גנומין זולן טולמטשין בינם ובין הישמעאלים
האב אך ליהודים גפרעגט אויף מיין ווייב אונ' קינד אוב זיא זפהנן
ניא לעבין אדר גיהרגט וואריין האבין זי משיב גיוועזין זיא ווייטן
פון איר נישט זיא האבין זיא ניט גיזפהן אביר אזוי האבין זיא גזאגט
ח פיל יהודים זיין גיהרגט וואריין אונ' מיר האבין אלה דיא יהודים
ניט דעם נאמין בשריבן אונ' האבן דיא הרוגים צו אנגדר גיטאן אונ'
זיא גיליגט אין דר גניזה (והוא מקום כמו כיפה סמוך לבית הכנסת
הנקרא גניזה) האבין זיא עטליכה הרוגים פורט בשמם גיוועזין אונ'
אן פורט בשם גיוועזין דז יונה בן אהרן מאובין איז אך נהרג גיוואריין
אונ' זיא האבן אים טוטר הייט גטראגין אונ' גליגט אין דער גניזה
מען האט ניט לאזן קובר זיין דער נאך איז איין שרפה אויז קומין
ומהן זיא אלה פרברענט גיוואריין (באותו יום שהמקום אובין מצם
הקיסר יר"ה נלכד אני הייתי בטבצר בתוך ד' אנשים ע"פ הגורל כי
כל יום ויום הוכרחו ב"ב ע"פ הגורל לילך למבצר הוא מקום החוזק
לשאת לישמעאלים עופרת ועפר שריפה ואחר שנלכד המקום סגרו
המבצר הנקרא שלאס משם זרקו מקוד' שרפה ומאד חזקו ועמדו על
נפשם נגד עם הקיסר יר"ה ואני עם השאר ב"ב לא יכלנו עוד לצאת
מן המבצר ואשתי ובניי היו במקום הנ"ל וביום שלאחריו לא יכלו
עמוד במבצר ומסרו את המבצר דרך פשר ולקחו עם הקיסר יר"ה
איזה יהודים מן העיר להיות מליצים ביניהם לישמעאלים ושאלתי
ליהודים ההם על אשתי ובניי אם הם חיים או נהרגו והשיבו שלא
ראו אותם ולא ידעו מהם אבל כך אמרו שהרבה יהודי' נהרגו ואמרו
שכולם הרוגים בשמותם כי המה כתבו אותם בשמותיה' ואספו וכנסו
כל ההרוגים והניחו אותם בחדר ניוהד הנקרא גניזה הוא כיפה סמוך
לבה"כ ופרטו כמה הרוגים בשמם וגם פרטו בשם שיונה בן אהרן
מאובן נהרג והם נשאו אותו כשהיה מת והניחו אותו בחדר הנקרא
גניזה הנ"ל ואח"כ יצאה שריפה ונשרפו כולם כל הנ"ל העיד כמ"ר
אברהם כ"ץ.
חו במותב הנ"ל באתה אשה הנ"ל מרת לאה אלמנת יונה הנהרג

והעידה בחרם ב"ד וכעונש אלו"ע בזה הלשון כמר אברהם בר
מאובן עכשיו הוא מלמד באונגרין דער האט מיר גזאגט ווא ער
מיין האט גזהן באובין גהרגט ליגין אוי' אים זיין וואַמיס
גיצוגין דוא ער איז טוט גיווזין בארץ הגר הוא הגיד לי שראה
בעיר אובין מוחז הרוג וששט מעלין בגד נקרא וואַמיש כאשר
מת כל הנ"ל הגידה האשה הנ"ל בעונש הנ"ל ובח' הנ"ל.

II

אה"ע שאלה ו'

מעשה שהיה זה כמו השעה שנים שהתוגר והקדריים פשטו
הארץ מהר שלל חש ובז נפש אדם ובהמה ושאר חביזה לא חפה
ופשטו ידם בארץ הגר סביבות הקהלות ק"ק מטירשדארף ' ושאר קן
סביבותיהם וכל העם נסעו לקולם נפרדו איש מעל אחיו אשר
ואשר לחרב ונשבו כמה מאות נפשות ובתוכם אשה אחת עם
שבים ונשביה האשה עם חמשה ילדים והקטן שבהם הי' בן ת
חדשים ועדיין הניקה הילד הקטן ויהי נשבה עמו שבוי אחד והק
הוליכו האשה הנ"ל לחיל התוגר סמיך עיר ווינא באשר העיר ה
במצור ובמצוק ואותו שבוי הנ"ל נפרדה מיד שם והאשה הנ"ל הו
השבאים למדינת התוגר לעיר בולגראד ושמה נפרדת האשה ה
שבאתה האשה לשבי' עד שנפדת לא היה רק ארבע שבועי'.

III

הן קול ענות קבורה פצע וחבורה הן קול ענות חלושה
בוערה קול ענות אל תקראנה לי נעמ"י קראנה לי נור"ח שטעמו מא
מעכ"ת אגרת אוגרת מאגרת קנים והי מספרים נסתרות לה' ה
כמבכירה מאחינו בני יש' שה פזורה של ק"ק ארטן היא בודה
הבירה הנתוני' בשביה בסופה ובסערה ומכה בלתי סרה נ
פנינו כשולי קדרה עד כי חדל לחיות לצערה איה באנשים כ
ברורה אם בארזים נפלה שלהבת והחת גערה טה ויעש איזובי
ביום עברה יתמלא כל הבית חושך ולא אורה ויבא זרע אברהם ל
לסרה חסרה ולבבות רא על הגאולה ועל התמורה בארץ אש
ארדה באמציעות — עצה נבערה עשינו נדה שנגזר עלינו לה
האגרת בקריאתה זו היא חלחלה לקטון ויגדול שם הוא בקהלנו
מנוה שקדמוה רבנן חכמי ופרנסי עיר ויניראה שומעם חמבוקש א
דבר תורה טעות קנות לפירוטם את עשיר בשורו ועני בסיני
המושל לחלישות כחתיו ושלחנו הכל בכל מכל כל לחכמי ופרנסי הנ
הנ"ל ועם מצערת היא לפום צערה אגרא דבי שמאי שתיקותא ל

Jusqu'ici en grands caractères carrés.
Psalms, 118 *a*.
Berachot, 6 *b*.

מהדר ולבלתי בדבר אחר ענייותינו קלא דלא פסיק היא שבקהלנו מצרו הכיסים ורבו המסים כולנו דרוסים בגלות ודלות נמאסים עד שעינינו לה' חוסים המאמינים אגרא דק'לא דוח'קא' כזו אליהם יגיע וחסד אל עמהם ישפיע יהי' רעוא מן קדם מלכא רמא טרמי הקומה ימען ביום מהומה עד לאין תקומה הם וממונם מגדיש ועד קמה והעגומה דהיא באו קטלי קני באגמא בזויה וכרחל נאלמה וחמה לראות הנקמה מה' איש מלחמה כי כן הזמן גרמה והארץ הלוה[ו] הנשמה תחזור בשמ(ה) [ה'] תולה ארץ על בלימה בקשר של קשא ובני יש' יוצאים ביד רמה פיראה יום ו' אז"י חיים בלעונו מוש כסליו שנת הושי"ענו אלקים כי באו מים עד נפש לפ"ק.

למראות הצובאות שרי חמישי ושרי מאות כאילות השדה וכצבאות עשי נפלאות בתורה ובגדולה בארבע הפאות חכמי ורבני ופרנסי ק"ק וירוא יהי ה' אלקי' בגבוליהם שכינה אל עמהם אכ"ר.

UNE LETTRE DE TOBIA COHEN (MOSCHIDES)

DE JÉRUSALEM

Je possède une collection de lettres hébraïques originales du XVII[e] et du XVIII[e] siècles provenant d'Italie. L'une d'elles, écrite par Tobia Moschides en 1719, est intéressante à plus d'un point de vue, ne serait-ce que pour les renseignements qu'elle nous donne sur cet homme remarquable, dont la biographie est encore incomplète. Elle nous apprend d'abord la date de son voyage à Jérusalem : il avait soixante-deux ans quand, en 1715, il résolut d'abandonner son poste de médecin à Constantinople à la cour du Sultan pour aller terminer ses jours dans la Terre-Sainte, à l'exemple d'un autre médecin, Juda Hallévi. Il y fit l'expérience de l'administration des pachas et du brigandage dont les Juifs avaient à souffrir. Il s'était retiré avec une fortune assez considérable — son ami de jeunesse, R. David Oppenheim, l'appelle, dans l'approbation du *Maasé Tobia,* un homme opulent —, mais les pillages et les vols firent brèche à sa fortune au point qu'il dut s'estimer heureux de pouvoir entretenir une maison à Jérusalem et de ses modestes revenus venir encore au secours des malheureux.

[1] *Berachot*, 6 *b*.

Un de ses soucis les plus sérieux lorsqu'il était encore à Constantinople était de publier un commentaire biblique fait à l'aide des notes laissées par son père, lesquelles étaient en partie dans la bibliothèque de son frère, R. Jaïr Bacharach, à Worms. En 1711, l'ouvrage parut sous le titre de *Birkat Tob*, chez Bragadin à Venise, grâce aux soins de son ami le célèbre Jacob b. Samuel Aboab, qui se chargea de la correction, et grâce au secours du Mécène Menahem Cracovia. En 1713, Tobia, pour garantir les frais, envoya une certaine somme d'argent et pria Menahem de payer le reste au moyen de la vente de 650 exemplaires de son *Maasé Tobia*, qui semble ainsi avoir été tiré à un grand nombre d'exemplaires.

Comme il n'avait reçu aucune nouvelle de son ami, il écrit à Eléazar Cohen, rabbin de Livourne (Ghirondi-Nepi, p. 22, 29), dont lui avait fait grand éloge son ami Moïse Lopez, ainsi qu'un ami commun, R. Abraham Israël Zahabi. Il lui demande de faire parvenir à Venise, par la poste, les lettres qu'il lui adressera à Livourne de Jérusalem ou du Caire, et, d'autre part, de lui envoyer celles qui viendront de Venise.

DAVID KAUFMANN.

בירושלים עה"ק ח"י מנחם ה'תע"ל.

בס"ד

אשר המלך חפץ ביקרו אליעזר אחד המיוחד בעדרו כד"ם אנך לאורו ה"ה הגביר התורני היושב בשבת התחכמוני החכם המרומם כמוה"ר אלעזר הכהן נ"ר:

לבו בל עמו לפת כזאת לכמה הרפתקאות דעדו עלי האמנם החכרח לא יגונה ולא ישובח הן אמת שזה זמן זמנים למשמע אזן שמעתי שבחיו וגם פתח ששמעתי מהגבון ונגלה תם וישר ר' מסה לופיש ה"י איך הוא ברי' באלף לא בטל ומטיב לזולתו ובויזר בראותי כתב הלז מאוהבינו הרב החסיד הישיש כמוה"ר אברהם ישראל זהבי נר"ו מי ראה אלו יצאת ולא יצא ג"כ איש כמוני היום אשר הקיפוני הראגות ככסלי לאגיא[1] וביותר שהורקתי מכלי אל כלי ואין כחי כאז כחי עתה ובאתי לבקש מאת מכת"ר שינוחול על כבודו לאהבת הש"י וללכוד אכסניא של תורה וישלח כתבי אשר יבואו ויגיעו לידו ידיו הנקיים מכאן לליגורני או ממצרים ויסלחם על הפושט"ה לווינציאה לחמבוקש וכן לאידך גיסא אם יבואו כתבים לידו מווינציא לשלחם לאלכסנדריא או למצרים לאנשיו אשר נושאים ונושאים ונותנים [l. ונותנים] אתו ענו ויחשב לו צדקה. האמנם תוכן התענין

[1] *Berachot*, 6 *a*.

של הכתבים הוא ספר א' שחברתי אחת אל אחת הקדמות מכהבי ז"ל הרב זצ"ל וקראתיו ברכת טוב לטעמים ידועים בההקדמה שלו והוא דרושים בנגלה ובנסתר על הנ"ך וחמש מגילות ושלחתיו ומסרתיו לד Sig^r. Menahem Cracovia ועם סיעתיו ה"ה זה דודי וזה רעי מבחרותי בהיותי לומד חכמת הרפואה בפחואה ובויניציא החכם הכולל פילוסוף האלקי כמה"ר יעקב אבוהב נר"ו ועליהם לעסוק במצוה זאת ואז זה כמו ששה שנים שלחתי ממעותי סך מה וגם מסרו לידי החכם ר"מ קראקוביא הנ"ל סך 650 ספרים מספרי קטן הערך והכמורת מעטה טוביה אשר חברתי בבחרותי והיה לו למכור אותם ומגיביו[1] היה לו להוציא ההוצאות הנצרכות וכל אלה מרצונו הטוב ולא באונס וכעת זה ד' שנים שזכיתי לדור בכאן ולא ראיתי ממנו תשובה על כתבי וכעת עלתה על לבי לברך על המוגמי' למכת"ר וע"י זכאי כמותו י"ב[2] יבורר הענין ולכן כל ההוצאות אשר יוציא מכיסו ישולם ע"י מי שהוא קורישפונ"דינטו דמר ועמו הסליחה כי לא גבה לבי ולא רמו עיני לעשות אנגריא בכ"ת וכאלו ח"ו מכ"ת גיזבר שלי להוציא מכיסו ח"ו והקב"ה לא יביא אותי למדה זו להיות נהנה טוה פרוטה משום אדם עם היות שכמעט כל אשר לי נגנב ונגזל האמנם ה"ל עדיין ביתי בית ועד לחכמים ואקמץ מעיסתי לפרנס ביתי פה ירושלים ולהיות משא בעול אחיי המיוסרים דחויים וכחופי' אשר פה ירושלים ולהיות סיוצאתי ממרכז טבעי לדבר באריכות שאין בהם צריכות אקצר ויעולה נשים שלו' ואלקי נצור אותו מכל רע ינצור כה עהירת ד"ש הטרוד ונעצב לילחי הזמן בוגד

טוביה כהן רופא מק"ק מיץ שבצרפת

ופריסת השלו' להגביר נבון ונעלה כה"ר דניאל בון פיל ולכב"ב לפי הנשמע הוא לעת כזאת ולעת אחר איחד לו הדיבור ולכ"ת למ"ר שלו'

Adresse

הני מילא מעליותא
לפונדקי האורייתא להכהן המשוח במלחמתה
של תורה הגביר המהודר השר ההורני כמה"ר אליעזר
הכהן נר"ו מגן אברהם בעזרו:
וח"ל בנח"ש דר"ג
מירושלם עה"ק לעיר ליגורנ"י יע"א

Al Sig^o Haham Lazaro Coen
B G.
Liorne.

---

[1] = ומניבוין.
[2] = ירבו בישראל.

LA SYNAGOGUE DE MARDOCHÉE MEISEL ET JACOB SEGRÈ

La même année où David Gans acheva sa chronique, c'est-à-dire en 1592, fut également achevée à Prague une admirable synagogue, édifice somptueux qui dépassa en magnificence toutes les synagogues connues et qui a perpétué le nom de son fondateur jusqu'à nos jours, je veux parler de la synagogue de Meisel. Vingt colonnes de pierres servaient de base à cet édifice, dont la construction devait clore dignement la série des bienfaits prodigués par Meisel à la communauté de sa ville natale. Joseph Wal et Hirz Zoref [1], qui présidaient la commission des travaux, en évaluaient le coût à plus de 10,000 thalers [2]. Le 13 août 1591, l'empereur Rodolphe II, reconnaissant envers Meisel des services financiers qu'il lui avait rendus, lui accorda un privilège [3], écrit en langue bohémienne, et en vertu duquel sa synagogue devait jouir des mêmes droits que les autres synagogues et être protégée à tout jamais contre toute action judiciaire. En outre, par lettre impériale du 23 décembre 1598, Meisel obtint l'autorisation [4] de faire fabriquer pour sa synagogue et d'y déployer une bannière du roi David, pareille à celle qu'on voit dans le temple, si grand et d'une si haute antiquité, qu'on appelle « Altneuschule ».

L'intérieur de la synagogue de Meisel répondait pleinement à son magnifique aspect extérieur. Elle contenait, comme la « Altneuschule », un orgue [5] pour célébrer l'entrée du sabbat aux sons de la musique. Quand le savant éditeur du recueil de prières, Sabbataï de Przemysl, un précurseur de Heidenheim, se rendit à Prague pour y faire des recherches utiles à son ouvrage, il trouva dans la synagogue de Meisel un manuscrit très ancien qui contenait les prières journalières et dans lequel il rencontra des variantes précieuses [6].

Comme le terrible incendie de 1689 a réduit en cendres cette belle synagogue [7], on avait peu d'espoir de retrouver jamais

[1] D'après les indications de S. Hocks, Hirz Zoref est mort en 1608. Il paraît avoir été aidé dans son travail par son fils Juda, décédé en 1625, qui prit une part active à la construction de la « Pinchassynagogue » de Prague.

[2] צמח דוד, I, à l'année 1592.

[3] Körpl, dans le *Centralblatt* de M. Grünwald, VIII, 35.

[4] Podiebrad, *Alterthümer der Prager Josefstadt*, 3e édit., p. 46 et 98.

[5] *Ib.*, p. 100 et 154, note 112; Steinschneider, *Catal. Bodl.*, 2391; Schudt, I, 218; II, 284.

[6] D. Kaufmann, dans האסיף de M. Sokolow, V, 127.

[7] M. Brüll, *Central-Anzeiger*, I, 5.

quelque trace des inscriptions relatives à la fondation de cet édifice. Nous avons été d'autant plus heureux de rencontrer sur ce sujet des renseignements inespérés. Ils nous viennent d'Italie et se rapportent à l'inauguration de cette synagogue ; ils nous font également connaître, ce qu'on ignorait jusqu'à présent, que Meisel était en rapports avec un savant italien. Jacob Segré, rabbin de Casale-Montferrat [1], a composé, vers la fin du XVI[e] siècle, quelques poésies liturgiques, ainsi que d'autres poésies, dont les sujets sont empruntés aux incidents de la vie sociale. Ce diwan, s'il m'est permis de donner ce titre à l'œuvre d'un poète italien, est entre mes mains, en manuscrit ; il contient deux pièces qui nous montrent que le célèbre financier de Prague et le poète italien entretenaient des relations d'amitié. Meisel avait choisi Segré pour composer l'inscription qui devait être gravée sur le tableau votif de la nouvelle synagogue. Nous apprenons ainsi pour la première fois la date à laquelle la première pierre fut posée. Ce fut le 14 du mois d'Adar I[er], le jour de Pourim de l'année 1590. Meisel avait certainement choisi cette date à cause de son nom de Mardochée, qui rappelait le héros de la fête de ce jour.

Le poète de la lointaine Italie savait mieux que les gens du pays, probablement parce que Meisel lui-même l'en avait informé, combien avait coûté cette synagogue.

Meisel n'avait pas de descendants directs, il a donc sans doute fait comprendre au poète italien qu'il comptait sur le monument qu'il élevait pour faire passer son nom à la postérité. Segré et le poète qui a composé l'épitaphe de Meisel [2] ont eu une idée commune, ils font allusion tous les deux à ce nom de Meisel (Mäuslein = petite souris), pour dire que la petite souris qu'ils célèbrent ne ressemble pas à celle dont parle le Talmud (*Synhédrin*, 29 *b*), qui reste assise sur ses trésors sans savoir en profiter ou en faire profiter les autres. Meisel, au contraire, a prodigué ses richesses pour la gloire du Très-Haut.

La construction de la synagogue avait absorbé 12,000 thalers. Mais ce n'était là qu'une petite partie des sommes que Meisel avait dépensées pour le bien de ses coreligionnaires de tous les pays. Dans le deuxième petit poème qu'il a composé à son honneur, Segré le compare, à bon droit, à la lumière dont tous peuvent jouir sans qu'elle diminue. En choisissant Segré, Meisel a témoigné de son bon goût. Il aurait pu trouver dans son propre pays des versi-

[1] Zunz, *Literaturgeschichte*, 425. Dans un acrostiche il se nomme יעקב סיגרי בן הגאון זלה"ה.

[2] *Gal-Ed*, n° 16 : מרדכי עכבר דשכיב עם דינרין. Cf. Wiener, *Emek Habacha*, trad. allemande, p. 218, note 333.

ateurs hébreux. Mais pour avoir une inscription composée près le mètre classique et écrite dans une langue pure et poéue, pour avoir une épigramme dans le sens antique du mot et a manière de l'époque hispano-arabe, il fallait s'adresser forcéent, en ce temps, à un poète italien.

DAVID KAUFMANN.

I

שיר נאה לקבוע בבה"כ נכבד מאד ועושה בביתו משלו עמ
גדול בלא זרע בק"ק פראג"ה שמו כמ' מרדכי מאיזיל ר"ל בלמ
אשכנז (עכבר) הוציא בו י"ב אלפי' והוא ירה אבן פנתה ביום י
אדר ראשון שנת הש"נ.

וישא יעקב את ידיו ויברך האיש מרדכי הלוך וגדל בשבתי נ
אודות מקדש ד' אשר כוננו ידיו כן עין בעין נראהו בשוב ה' את
שכינתו בציון.

ארץ נשמה צהלי ורוני כי כועלך עושך בעז חבין
לא יאמרו לך עוד עצובת רוח אכן משוש דור דור בלי דעיון
עכב"ר | אשר נכנס בכבר כסף טהור | כפיו ויכונך עליון
אקדח וכדכוד שם בשמשותיך העיר הדר שמשך כבן גוריון
אבן | בי"ד אדר שנת השי"ן נו"ן היתה לראש פנה לאפריון
מקדש אדונ[י] כוננו ידים נמורד כי מויזיל ולי פדיון
כופר לנפשו הוא וזכרו סלה לשיר עלי עשור והגיון
שוא עמלו בונים חרבות למו כספם לכיגים הוא ובזיון
בית אשר בנה שלומ"ך נצח בו עוז ויכין[י] לעזור אביון
כל יושבי הבל שאו זמרתיה משא נאום השם וחזיון
גדול יהי לעד כבוד הבית קראו בקול גדול בלי רפיון
כי כל יקר כן תחזה עינינו ובשוב אדונ[י] את שבות ציון

אני פי מלך שמרתי וחקותיו לא אסיר מני לשורר כל מעשה נדו
ונורא הוא בנין בית הכנסת אשר בנדה האיש מרדכי מאיזיל בק"
פראגה ועהה יגדל נא כח מכ"ת עמדי לשים העקוב למשור כי יראת
מן יצא מידי דבר שאינו מתוקן,

פי המדבר הצעיר וכו'

II

שיר שחבר הנ"ל בשבח ה"ה מק"ק פראגה בשם אהובי אחי במשמח

מכון לשבתך צור הלא פעל אוהב טהור לב מרדכ"י מויז"יל
יום פו"ר שנת מ"ה נאד"ר ילו"ד[1] הון רב מאוד מכיס אשר הזיל
זכה וזכה כל בני עמו על כן באורתיה לזמר ליזיל
משל לאור נר זוי יקריה כי כל נכבין מניה ולא אגזיל

[1] Allusion au verset de I Chron., v, 36. Il faut traduire ainsi : Quant à la maison de lui (Meisel) a construite, sa sécurité sera éternelle.
[2] I Rois, VII, 21.
[3] = 14 adar I 1590.

BIBLIOGRAPHIE

Geschichte der Juden, von Dr H. Graetz ; *achter Band ; dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage.* Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1890 ; in-8° de xv-507 p.

Il faut admirer M. Graetz pour vingt raisons différentes et toutes également bonnes. Nous l'admirons aujourd'hui et nous lui apportons nos hommages pour l'application et le soin avec lesquels il a revu et mis au courant le huitième volume de son Histoire des Juifs, qui était épuisé et dont il vient de faire une troisième édition. Ce volume va de 1350 à l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal. Il serait difficile de noter les nombreuses rectifications, additions et améliorations de cette nouvelle édition, nous allons y relever un certain nombre de questions que nous avons traitées nous-même dans diverses publications ou examinées de plus près dans le cours de nos études.

Cela commence tout de suite par une petite querelle. P. 6, M. Graetz dit que lorsque les Juifs rentrèrent en France, en 1360, ils y revinrent *par masses*. Nous craignons que ceci ne soit une erreur, aucun texte ne prouve que la population juive de France, de 1360 à 1394, ait été considérable, et il y a, au contraire, de bonnes raisons de supposer le contraire. Nous renvoyons, sur ce sujet, au début de notre étude intitulée *Les expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle*, publiée dans la *Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr H. Graetz*, Breslau, 1887. — P. 7. Sur l'expulsion des Juifs de France ébauchée vers 1368, notre étude est plus précise ; cet essai d'expulsion se place, non vers 1368, mais entre le 30 mars 1366 et le 8 février 1368. — P. 9 note. Nous avons montré, dans cette même étude, p. 40, qu'aux consultations d'Isaac b. Schéschet sur le rabbinat français citées par M. Graetz, il faut ajouter les consultations nos 193, 194, et 212.

P. 58 à 63. Massacres de 1391 en Espagne. Aux localités mentionnées, il faut ajouter Palencia (*Boletin de la Real Academia de Historia* de Madrid, IX, 347), Avila et Ségovie (*ib.*, 347-348) ; sur les événements de cette époque à Barcelone, Valence, Lérida, Girone et Perpignan, voir *Boletin*, XVI, 432 ; plan de la juiverie de Valence, *Revue*, XIV, 264 ; Palma, voir *Boletin*, IX, 265 ; *Revue*, IV, 239 ; Burgos, 12 août (Graetz, p. 63) ; 10 août, chez M. F. Fita, *Boletin*, IX, 347. M. Graetz, si nous ne nous trompons, a omis le sac de la juiverie de Perpignan.

ur lequel on peut voir P. Vidal, dans *Revue*, XV, 55. Nous ne savons d'où vient le chiffre de 11,000 Juifs (Graetz, p. 62, l. 10 en remontant) qui se seraient fait baptiser à Barcelone ; la liste des Juifs de Barcelone que nous avons publiée dans *Revue*, IV, 57, montre que le nombre des baptisés de Barcelone est de 130 hommes adultes (sans compter les femmes et les enfants) ; le chiffre de 11,000 vient probablement des prétendus 11,000 baptisés de Valence cités par M. Graetz, p. 75, note 2, d'après Zuniga.

P. 75, note 2, et p. 113, note 1. Ces deux notes se rapportent aux différentes données qu'on a sur le nombre des Juifs baptisés en Espagne pendant les événements qui vont de 1391 à 1413. L'exagération du chiffre de 11,000 baptisés à Valence (Zuniga) ressort suffisamment de ce fait que, d'après Hasdaï Crescas (*Schebet Jehuda*, édition Wiener, p. 128), il ne demeurait à cette époque que 1,000 familles juives à Valence. Le peu de valeur de ces gros chiffres ressort aussi des considérations suivantes : Joseph ibn Çaddik (édit. Neubauer, *Jew. Chronicles*, p. 98, l. 12) et, d'après lui, Joseph Arévalo (*ib.*, p. 110, l. 6) et Abraham Zaccut (*Iohasin*, édit. Cracovie, p. 134 *a*, l. 2) estiment le nombre des baptisés juifs, en 1391, à 200,000 ; le même chiffre exactement (200,000) revient chez ces trois mêmes auteurs pour le nombre des baptisés de 1413-14 (*Jew. Ch.*, p. 98, l. 18 ; p. 110, l. 16 ; *Iohasin*, édit. Crac., p. 134 *a*, l. 13 ; édit. Filipowski, p. 225 *b*, l. 25). Mais en revanche, pour 1391, Zaccut, édit. Filip., p. 225 *b*, l. 37, a 4,000, non 200,000. Ceci donne l'explication de tous ces passages : il y avait, dans le texte original, ד' אלפים, quatre mille ; mais par une de ces erreurs de copie dont nous avons donné des centaines d'exemples dans notre *Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs* (Paris, 1888), ce ד' אלפים est devenu ר' אלפ', 200,000. Les 15,000 baptisés de Josef Haccohen, d'Isaac Cardoso, et les 16,000 de *Schebet Jehuda* (Graetz, p. 113, note 1) émanent d'une même source probablement ; Usque, *Consol.*, p. 188 *b*, a aussi ce chiffre de 15,000. Remarquer que le nombre des baptisés de 1413-14 est estimé à environ 3,000 par les relations chrétiennes (Graetz, p. 122, note) ; c'est probablement un chiffre partiel. Dans cette même note de M. Graetz, au lieu de זונה קטלינא (qui se trouve d'ailleurs dans l'édit. Filip.), lire זונה קט' ; au lieu de *Emek ha-bacha*, p. 1, lire p. 71.

P. 78, n. 8, et ailleurs. Nous avons prouvé que le nom de ריימוך doit se lire Rimoc, non Raimuch, et que le surnom de דייש קורנו (Cf. Graetz, p. 111, note) donné à Astruc Rimoc n'est pas autre chose qu'une erreur d'écriture pour די שורורדה ou די שוורדו, c'est-à-dire « de Saverdun » (notre *Jos. Haccohen*, p. 73, l. 1 et suiv.).

P. 93. Sur Méir Alguadez, voir notre *Jos. Haccohen*, p. 43 (U 23) et p. 66 (O 98, 16). Le passage du *Fortalitium Fidei* qui le concerne a été réimprimé par M. Fidel Fita dans *Boletin*, IX, 354.

P. 234. Affaire de Sepulveda. Nous avons montré dans notre *Josef Haccohen* (p. 56) que l'événement doit peut-être se placer en 1478, ou 1474. Le texte de Colmenares rectifié se trouve *Boletin*, IX, 353.

P. 312. Le texte rectifié du fameux édit d'expulsion des Juifs d'Espagne, daté du 31 mars 1492, a été publié par M. Fidel Fita, dans ses *Estudios*, tome VIII (1888) p. 145. La difficulté signalée par M. Graetz (p. 343, note) sur le délai accordé aux expulsés, qui est, en apparence, de 3 mois, mais en réalité de 4 mois, et la solution proposée par M. Graetz ont déjà été indiquées sommairement par nous dans *Revue*, XIV, 175. Nous avons montré, au même endroit, qu'il ne faut pas parler (Graetz, p. 349, 2e alinéa) d'un petit délai demandé encore par les expulsés ; de pareils exodes ne se font pas en un jour. Le texte rectifié de l'édit des rois catholiques du 11 mai 1492, destiné à protéger les Juifs contre les violences jusqu'à l'époque de leur départ, a été publié par M. Fidel Fita, *Estudios*, VIII, 115.

P. 369. Sur un autre astronome juif, voir notre *Josef Haccohen*, p. 63.

P. 389, l. 10. Les deux médecins de Marseille se trouvent nommés dans notre étude sur le convoi d'expulsés d'Espagne qui arriva à Marseille en 1492 ; il faut lire : Comprat Mosse et Sulham Davin. La pièce originale ne se trouve pas dans les Archives de Marseille, comme le dit la note de M. Graetz (*ibid.*, Versailles est pour Marseille), mais dans l'étude d'un notaire de Marseille, comme nous l'avons indiqué dans notre article.

P. 490, l. 15 en remontant. Lire ואוביידה ובאיסה, Ubeda et Baeza, prov. de Jaen.

Voici maintenant quelques observations un peu plus longues sur les grandes *Notes* placées par M. Graetz à la fin du volume.

Note 1. *Sur les Chroniqueurs juifs.* — P. 392, l. 5. La date de l'ouvrage d'Usque est 1552, non 1553. = P. 396, en bas. Nous avons donné, sur les dates en apparence erronées de nos chroniqueurs, des explications que nous rappelons (*Les expulsions*, p. 47-49), et nous avons montré (*ibid.*, p. 44) que la date de 1380 pour l'expulsion des Juifs de France n'est pas du tout une faute, mais que le chroniqueur, à partir de l'émeute de 1380, considère l'histoire des Juifs de France comme close. = P. 397. Dans notre *Josef Haccohen* (p. 102), nous avons proposé de donner au signe L. E. B. ou L. I. E. B. d'Usque le sens de Liber Iuda Ebn Berga. Des manuscrits ou extraits de cet ouvrage pouvaient circuler avant l'impression. Nous avons indiqué nous-même l'objection qu'on peut faire à cette hypothèse et nous y avons répondu, d'une manière insuffisante peut-être. Nous ajoutons que le mot Berga désigne une localité de la province de Barcelone et que la famille de Ibn Verga ou Berga pourrait en tirer son nom (Cf. Ben Adret, où Adret est aussi une localité). La traduction du nom par le mot שבט ne prouve pas le contraire, cette traduction peut être un simple jeu de mots. = La plus forte preuve, quoique non décisive, que Usque aurait utilisé Ibn Verga se trouve dans notre *Josef Hacc.*, p. 38.

Note 2. *Sur Hasdaï Crescas.* — P. 403 : Un passage de notre *Josef*

ccohen, p. 9, prouve, sans le secours d'aucune conjecture, que dal Crescas était mort avant *adar* 5171. L'année 5171 était de mois ; le mois d'*adar I* y commence le 26 janvier 1411, et le mois *dar II* y finit le 25 mars 1411.

NOTE 3. *Colloque de Tortose*, 1413-14. — Nous avons plusieurs observations à faire sur cette note. = 1. Nous croyons qu'il est vain de rcher à trouver exactement les noms des 22 rabbins ou notables ifs qui assistèrent au colloque (d'après la relation du *Jeschurun*). 'après de Castro, il n'y en eut que 14. Nous supposons qu'il s'est assé pour ce colloque ce qui a eu lieu pour le Sanhédrin de Paris, ous Napoléon : des personnes convoquées n'auront point paru à la éunion, il y sera venu d'autres qui n'avaient pas été convoquées, il y sera venu de temps en temps des Juifs distingués de passage à Tortose, des personnes convoquées régulièrement n'auront fait que paraître à quelques séances et seront retournées à la maison. Des quatre personnes de Girone convoquées à la réunion (Girbal, *Los Judios en Gerona*, p. 36), on n'en voit figurer que deux au colloque, Bonastuc Desmaestre et Azay Toros, qui est probablement le Toderos b. Iahia, de Girone, mentionné dans Ibn Verga. = 2. On est maintenant à peu près d'accord sur l'identification des noms qu'on trouve dans les différentes relations de ce colloque, nous nous en sommes occupé aussi dans notre *Josef Haccohen*, p. 73. M. Graetz a renoncé à identifier le Salomo Judaeus, rabbin de la communauté de Tortose, avec Salomon Bonfed, et, comme nous aussi, il l'identifie avec Salomon Maïmon, rabbin de Tortose, mentionné dans la relation du *Jeschurun*. Ce Salomon Maïmon est sûrement le Saul Minue ou Mime qu'on trouve chez de Castro et chez Amador (voir notre *Jos. Hacc.*, *l. c.*). Nous supposons qu'il est aussi le Maestro Salomon Isac, nommé dans de Castro (p. 204), d'après Zurita ; il se sera appelé Salomon Isaac Maïmon, de là peut-être ce Salomo Judaeus, au lieu de Salomo Isaac ; Mimon pour Maïmon est encore aujourd'hui usité en Algérie. L'identification de Moïse Abenhabez avec Moïse b. Abbas est exacte (Graetz, p. 408, en haut). Le nom de Messie est très régulier (*Jos. Hacc.*, *l. c.*), il n'y a pas de raison d'en contester l'exactitude (Graetz, *ibid.*, note 1). Il n'est pas exact qu'Astruc Joseph, de Girone, soit désigné sous le nom de Jucef Struch Benet (Graetz, p. 407, note 2). Nous ne savons si l'identification du וילייסיט d'Ibn Verga (p. 68) avec Belchite (Graetz, p. 407) est de M. Graetz, ni si cette identification est juste. Dans tous les cas, nous renonçons à identifier ce nom avec Illescas, qui est dans la province de Tolède, il ne semble pas qu'aucun Juif de Castille ait été convoqué pour assister au colloque. Cependant l'identification de ולירשקט du n° 48 du *Schebet Jehuda* (p. 88, édit. Wiener) avec Illescas est juste (*Jos. Hacc. l. c.*), elle est pleinement confirmée par le passage hébreu que vient de publier M. Graetz, p. 490. Il nous reste à parler de l'identification faite par M. Graetz entre Vidal Benvenist d'Ibn Verga et le R. Ferrer des relations chrétiennes ; nous y reviendrons tout à l'heure.

= 3. Il est évident, et M. Halberstam l'a déjà fait remarquer, que la relation du *Jeschurun* et celle d'Ibn Verga ont une grande parenté entre elles ; ce sont presque deux versions, très libres, d'un même texte. Le texte du *Jeschurun* est supérieur à celui du *Schebet Jehuda*, n° 40, comme nous allons le montrer. Tout d'abord, dans *Schebet Jehuda*, la date initiale est fausse, comme tout le monde l'a fait remarquer, mais c'est une simple faute de copie. Le *Schebet* a ensuite (p. 68, édit. Wiener), pour la date de la réunion, le 1er janvier, tandis que les autres relations font commencer le colloque le 7 février ; la convocation adressée par le pape à Girone demande que les personnes convoquées soient à Tortose le 15 janvier (Girbal, *l. c.*), le « 1er janvier » est donc faux ; est-ce encore une erreur de copie ? On le dirait, car le *Schebet Jehuda* donne pour le 8e jour de la réunion, d'après son compte (p. 76, l. 2), le samedi *sabbat Zakhor*, qui tombait le 9 *adar* ou 11 février 1413, et la relation du ms. de l'Escurial et celle du *Jeschurun* montrent que les séances se sont succédé sans interruption depuis l'ouverture jusqu'au 11 février. Le *Schebet Jehuda* compte 10 séances (1re, p. 68, l. 2 en remontant ; 2e, p. 69, l. 11 ; 3e, p. 70, l. 7 ; 4e, p. 72, l. 26 ; 5e, p. 73, l. 21 ; 6e, p. 74, l. 15 ; 7e, p. 75, l. 25 ; 8e, p. 76, l. 2 ; 9e, p. 76, l. 19 ; 10e, p. 77, l. 4). Sa 8e séance ayant eu lieu le samedi 11 février 1413, la 9e n'a pu avoir lieu au plus tôt que le lundi 13 février, car on ne tenait pas séance le dimanche ; sa 10e séance a eu lieu le 15 février (mardi) ; il y aurait donc eu tout au plus un jour d'interruption [1], et cependant l'auteur dit (p. 77, l. 4) qu'entre la 9e et la 10e séance, il y eut une *interruption de plusieurs jours* [2]. Sa relation, sur ce point, est donc sûrement erronée et contradictoire. = 4. Il y a une autre erreur dans le récit du *Schebet Jehuda*, mais qui est peut-être imputable au mauvais état du texte. Dans le récit de la 2e séance, le texte dit qu'il y avait à la séance des גדולי רומי, qu'il distingue des habitants chrétiens de la ville, de sorte que ce sont sûrement des personnes de Rome, probablement des dignitaires ecclésiastiques venus de Rome à la cour de l'anti-pape Benoît XIII. Dans le récit de la 6e journée (p. 75, l. 13), on lit qu'un de ces « habitants de Rome » se lève et dit, pour appuyer la thèse des controversistes juifs, que le mot נולד est un nom משותף, qui a plusieurs sens et des sens figurés. Il est déjà assez étonnant qu'un chrétien vienne soutenir, en présence du pape, la thèse des Juifs ; mais plus loin, dans la séance du 15 février (p. 77), le pape dit aux Juifs que ce sont eux qui ont produit cet argument des noms משותפים et qu'il craint qu'ils ne l'aient trompé. Enfin, dans la relation du *Jeschurun* (année VI, p. 54), les paroles attribuées par le *Schebet Jehuda* à l'habitant de Rome sont attribuées à Salomon Maïmon, de Tortose,

[1] Effectivement, d'après le ms. de l'Escurial, il n'y a pas eu de séance le mardi 14 février, ni le dimanche 12 février.

[2] Il faut dire que le texte est légèrement corrompu, à ce qu'il semble.

dont l'argumentation est presque exactement celle qui est mise, par le *Schebet Jehuda*, dans la bouche de l'habitant de Rome. Il paraît donc probable qu'à cet endroit du *Schebet Jehuda* il y a une lacune (p. 75), que l'habitant de Rome a dit quelque chose qui manque, et qu'ensuite le récit primitif introduisait Salomon Maïmon avec l'argument des noms à plusieurs sens. = 5. Nous allons comparer, dans ce numéro, les relations du *Schebet Jehuda* (S.), du *Jeschurun* (J.) et du manuscrit de l'Escurial (E.), d'après de Castro, p. 206 et p. 216 et suivantes :

1er *jour*. Séance préparatoire (S. et E.) ; paroles blessantes de Geronimo אם תמאנו ומריתם et réponse de Toderos ibn Iahia הראנו נא חסדך (J.). Ces deux incidents se trouvent dans S. au 2e jour, et le second est attribué par lui au naci Don Samuel Hallévi, de Calatayud. — *Date* : non indiquée dans S., 7 février dans J. et E.

2e *jour* (3e j. de S.). Discussion sur cette légende talmudique que le monde durera 6000 ans, dont 2000 à l'état chaotique, 2000 sous le règne de la Tora, 2000 sous le règne du Messie (S., J., E. 216, 2e séance). — *Interlocuteurs* : Zérahia Hallévi (J.), qui dit à peu près exactement ce que disent successivement, dans S., Don Vidal Benvenist (surtout sur les *conditions* de l'avénement messianique, תנאי המשיח), puis Zérahia Hallévi et Joseph Albo ; E. 206, a pour interlocuteur unique R. Ferrer. — *Date* : mardi 8 février (J. et E. 206).

3e *jour*. (4e et 5e de S.). Discussion de la légende talmudique qui dit que le monde durera au moins 85 jubilés (S., J., E. 216, 3e séance). — *Interlocuteurs* : Cela ne peut dans tous les cas pas s'appliquer à Jésus, les calculateurs de l'époque messianique sont condamnés par le Talmud, le pape se fâche et invoque Daniel (Mattatia Içhari, E. et J.) ; Daniel n'a pas calculé et le blâme du Talmud ne l'atteint pas (le même Mattatia, J. ; Don Vidal Benvenist, S.) ; Témoignage de R. Aschi (le même Mattatia, J. ; les députés juifs, S.) ; Les 85 jubilés sont un minimum (Joseph Albo, J. et S.). Un petit incident attribué à Don Toderos ibn Iahia se trouve encore dans S. Dans E. 206, les interlocuteurs sont Albo et Matatias. — *Date* : jeudi 9 février (J. et E. 206). — Effroi des députés juifs quand ils voient que des notaires dressent le procès-verbal de la séance (S. et J.) ; dans E. 216, cet incident est placé à la 9e séance.

4e *jour* (6e et 7e jours de S.). Discussion sur la légende talmudique qui dit que le Messie est né le jour de la destruction du temple (S., J., E. 216, 4e séance). — *Interlocuteurs* : Ibn Astruc, Don Vidal Benvenist et l'habitant de Rome (S.) ; Astruc Hallévi, d'Alcañiz, et Salomon Maïmon, de Tortose (J.), Astruc et Toderos (E. 206). — *Date* : vendredi 10 février (J. et E. 206).

5e *jour* (8e de S.). Suite de la même discussion (S. et J. et peut-être

E. 206, 5e séance). — *Interlocuteurs* : les députés juifs et R. Astruc (d'Alcañiz, probablement), qui dit cette parole imprudente : Vous croyez bien des choses incroyables sur votre Messie, permettez-nous d'en croire au moins une sur le nôtre (S. et J.). D'après E. 206, les interlocuteurs sont R. Astruc et le Rabbin de Girone, probablement Astruc Desmaestre. — *Date* : samedi 11 février (S., J., E. 206).

6e *séance*, d'après E. 216 (9e de S.). Discussion sur le verset d'Isaïe 66, 7 et autres (S., E. 216). — *Interlocuteurs* : pas nommés dans S. ; d'après E. 206, Astruc. — *Date* : lundi 13 février (E. 206).

7e *séance* (10e de S.). Suite de cette discussion (S., E. 216 probablement). — *Interlocuteurs* : Don Vidal Benvenist et R. Astruc (S.), lequel est probablement Astruc Hallévi d'Alcañiz[1] ; d'après E. 206, ce sont Bonastruc Desmaestre, de Girone, et R. Ferrer. — *Date* : mercredi 15 février (S. et E. 206).

Cette analyse prouve deux choses : d'abord, que le texte de J. est bien supérieur à celui de S., puisque, pour les jours et les dates, il est confirmé d'une manière éclatante par E., et que, pour les noms des interlocuteurs, il est aussi mieux d'accord avec E. (voir 3e jour). = 6. Si l'on compare, dans les trois relations, les noms des interlocuteurs juifs, on acquerra probablement la conviction que, dans un assez grand nombre de cas, l'inscription de ces noms n'a pas une valeur absolue : les mêmes discours, absolument, sont attribués, suivant la relation que l'on consulte, à tel interlocuteur ou à tel autre, les mêmes arguments ont probablement été produits en même temps ou successivement par plusieurs assistants à la fois ; il a dû y avoir, dans ces attributions, des erreurs d'observation ou de mémoire, et les relations hébraïques portent souvent les mots : *nous avons dit, nous avons répondu, les députés répondirent*, ce qui indique une discussion un peu confuse. Nous voulons conclure de là que l'identification de Vidal Benvenist avec R. Ferrer, proposée par M. Graetz, continue à être fort douteuse. L'argument tiré par M. Graetz de la comparaison des noms dans S. et dans E. pour la séance du 15 février est affaibli par ce que nous venons de dire et aussi par ce que nous avons dit plus haut (7e séance) de la distinction à faire probablement entre R. Astruc de S. et Bonastruc de E. Puisque Bonastruc est l'auteur de la relation de S., il serait étonnant qu'il se nommât à la 3e personne, surtout après qu'on a constaté qu'il ne s'est pas nommé dans la liste des députés[2]. Nous croyons pouvoir

[1] Si c'était Bonastruc Desmaestre, de Girone, nous pensons que S. l'aurait désigné autrement que par les mots R. Astruc.

[2] Il faut dire que la relation de S. a probablement été remaniée. Bonastruc n'aurait pas écrit aux israélites de Girone, sur le rabbin de Girone, Toderos Iahia, de Girone, יהודאים מדרא מאר. Nous supposons que la relation J. et celle de S. [illegible] par Bonastruc sont toutes les deux des copies remaniées et même abrégées d'une seule et même relation, plus ou moins officielle, rédigée par les députés ju[illegible]

conclure avec plus de raison, de la conformité habituelle de J. et de E., que l'unique interlocuteur juif du 2e jour étant Zérahia Hallévi dans J., et R. Ferrer dans E., R. Ferrer n'est autre que Zérahia Hallévi, comme nous l'avions déjà dit dans notre *Joseph Haccohen* (*l. c.*). Et puisque effectivement nous savons que Zérahia Hallévi s'appelait Ferrer (*Jos. Hacc.*, p. 9), tandis que nous ne savons rien de pareil sur Vidal Benvenist, nous ne voyons absolument aucune raison de douter de l'identification que nous proposons. = 7. Il est bien étonnant que Vidal Benvenist ne soit pas nommé une seule fois dans J.; ne faudrait-il pas en conclure qu'il s'est fait baptiser plus tard et n'y aurait-il pas à tenir compte de cette supposition dans la très intéressante recherche de M. Graetz (p. 409 et suiv.) sur les Benveniste ibn Labi et les Benveniste de la Caballeria ? = 8. Dans notre *Josef Haccohen* (*l. c.*) nous avons parlé à tort de Todroz Benvenist, c'est un simple lapsus. La preuve qu'Abraham Rimoc a assisté au colloque se trouve dans Graetz (p. 408) et ailleurs. Graetz, 408, l. 29, au lieu de *Notar*, lire *Notabel*.

Note 4. *Abraham Benveniste et ses contemporains.* — Nous nous sommes aussi occupé, dans notre *Josef Haccohen*, p. 70-71, des notes du *Schebet Jehuda* que M. Graetz utilise, et nous sommes arrivé à quelques conclusions différentes des siennes. Nous avons, en outre, essayé de montrer l'identité du n° 7 du *Schebet* avec le passage des p. 115-123 ; mais nous avouons que toutes ces considérations sont des plus hasardées, le caractère historique de ces relations, même dans leur ensemble (pour les détails, c'est trop évident), nous paraît des plus douteux. Ce sont des contes qu'on aimait à entendre dans les cercles juifs, et où l'on a mêlé, peut-être un peu à tort et à travers et sans aucune notion de chronologie, divers noms de personnages connus pour avoir fréquenté la cour. — La question sur la forme Benvenist ou Benveniste (Graetz, p. 418, note) est bien simple : la forme Benvenist est originaire de Catalogne ; Benveniste est la forme castillane.

Note 10. *Le nombre des Juifs de Castille.* — Nous aurions été heureux que notre travail sur le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge (*Revue*, XIV, 161-183) eût obtenu l'approbation de M. Graetz. Nous reprenons rapidement la question, parce qu'elle en vaut la peine, et que nous avons un certain nombre d'éléments nouveaux pour l'appréciation des faits et des documents. = 1. Nous rappelons que deux principes nous ont guidé dans cette appréciation : 1° le fait reconnu par tous les statisticiens que dans les évaluations *au jugé* du chiffre d'une population il y a toujours de grandes exagérations. Cela est surtout vrai pour les évaluations des chrétiens à l'égard des Juifs, et tout historien des Juifs doit s'en souvenir constamment et ne pas répéter, par exemple, d'après Rigord

Bonastruc aura déjà, pour sa lettre aux israélites de Girone, retouché la relation officielle.

ou autres, que les Juifs avaient ou ont des fortunes immenses, qu'ils possédaient la moitié des maisons de Paris sous Philippe-Auguste etc. N'entendons-nous pas, de nos jours, parler de 400,000 Juifs de France, quand il n'y en pas 100,000; de 100,000 Juifs de Paris, quand il y en a à peine 40,000; de la puissance étonnante et tout imaginaire des Juifs en France, en Allemagne; de la tutelle ou tyrannie que 600,000 Juifs ou 80,000 Juifs exercent sur 36 ou 40 millions d'habitants, et autres fables de ce genre, auxquelles les Juifs eux-mêmes finissent par croire? On nous a raconté récemment qu'un statisticien, voulant connaître le chiffre de la population d'Ekatherinoslaw, en Russie, trouva dans les documents officiels les trois renseignements suivants : 18,000 âmes, 35,000 âmes, 60,000 âmes (les Juifs n'ont rien à voir en ceci); 2° l'impossibilité de s'expliquer, en 1492, année de l'expulsion des Juifs de Castille, un exode, par voie de terre et de mer, d'une population trop nombreuse; l'insuffisance des voies de communication et des moyens de transport, surtout à cette époque, saute aux yeux. Nous avons déjà dit plus haut ce que nous pensons des massacres formidables qu'on place en l'année 1391[1]. = 2. Nous rangeons dans la catégorie des exagérations les chiffres de Hasdaï Crescas sur la population juive de Séville (6,000 ou 7,000 familles, non pas âmes, comme nous avons dit par erreur, *Revue*, XIV, 171), les 70,000 Juifs de Tolède, d'après Gil de Zamora, sans compter les enfants, les femmes et les pauvres (*Revue*, IX, 136), les marranes juifs formant le tiers de la population d'Espagne (Graetz, p. 464). Remarquer que Hasdaï Crescas, quand il parle de ce qu'il sait bien, comme de la population juive de Valence (Séville était bien loin), a des chiffres beaucoup plus modestes, 1,000 familles (non âmes, *Revue*, XIV, 171). = 3. Aux notices que nous avons données sur la population juive de diverses villes dans *Revue*, XIV, 171, nous ajoutons les suivantes : Valdeolivas (en 1388), 20 fam. (Fidel Fita, *Estudios*, VIII, 161; *Boletin de la Real Academia de Histor.*, XII, 6); Jerez de la Frontera (en 1266), 101 fam. (*Boletin*, X, 465 et suiv.); la petitesse de la communauté juive de Ségovie, au commencement du XIV^e^ siècle, ressort avec évidence du travail de M. Fidel Fita dans *Boletin*, IX, 351-372. D'après Abraham b. Natan (*Iohasin*, édit. Filipowski, 221 *b*), le nombre des Juifs de Tolède était, vers le commencement du XIII^e^ siècle, de 12,000 âmes, non 12,000 familles, comme le dit M. Graetz[2]. = 4. Il nous semble que sur le nombre des Juifs

[1] Les 4,000 Juifs massacrés (*Revue*, XIV, 171), d'après Amador, s'expliquent par ce que nous avons dit plus haut.

[2] Nous n'avons pas pu trouver le passage original dans le *Séfer ha-Manhig*, mais le *Iohasin*, *l. c.*, dit 12,000 יהודים, et le passage parallèle de Joseph Arévalo (*Jew. Chronicles*, édit Neubauer, p. 95, l. 12) dit : הרבה מי"ב אלף אדם יהודים, ce qui indique bien que l'auteur compte par âmes et non par familles. — Ajouter à notre liste sur les autres pays : Londres, 2,000 familles, dans *Schebet Iehuda*, n° 18 (vers 1275); Usque, *Consol.*, 3^e^ dialogue, n° 12; voir notre *Josef Haccohen*, p. 40; Angleterre (1290), le total des Juifs expulsés est de 16,511; Graetz, VII, 2^e^ édit., p. 197 et 465.

expulsés de Castille en 1492 nous sommes maintenant à peu près d'accord : nous avions admis (*Revue*, XIV, 183) le chiffre approximatif de 160,000 âmes, M. Graetz (p. 465) arrive maintenant au chiffre de 200,000 âmes. Nous ne sommes ni l'un ni l'autre assez sûrs de nos chiffres pour discuter sur une aussi petite différence. Nous continuons cependant à récuser l'autorité d'Abravanel, d'abord parce que son récit de l'expulsion est des plus vagues et nullement d'un homme qui aime les renseignements précis ; ensuite, parce que, lors même que nous concéderions à M. Graetz qu'Abravanel connaissait fort bien le nombre des Juifs de Castille, il pouvait ignorer et exagérer le chiffre de la population juive d'Aragon, Catalogne, Majorque, Sicile, Sardaigne, qu'il englobe dans ses 300,000 expulsés. Lorsque nous avons écrit autrefois notre article, nous ne connaissions pas le texte de la relation de Bernaldez, que nous avons vu depuis dans le tome III des *Cronicas de los Reyes de Castilla* (Madrid, 1878), faisant partie de la *Bibliotheca de autores españoles*. L'ouvrage de Bernaldez porte le titre de *Historia de los Reyes catolicos*. Il est étonnant que Bernaldez dise à deux reprises (chap. 110) que les Juifs avaient eu un délai de 6 mois pour partir, tandis qu'ils n'eurent que 4 mois, mais nous avons montré qu'un départ simultané, à jour fixe, était impossible [1]. Nous ne voyons pas du tout pourquoi on repousserait le chiffre 30,000 ou 35,000 familles que donne Bernaldez pour la population juive de Castille, d'après un juif baptisé (30,000) et d'après un document qui aurait été adressé par un rabbi Méir à Abraham Señor (35,000 ; chap. 110, p. 652, col. 1). Cela fait, selon que l'on compte 4 ou 5 personnes par famille, 120,000 à 175,000 âmes. On nous permettra de faire remarquer la concordance remarquable de ces chiffres (peut-être exagérés encore) avec celui que nous avons trouvé par voie d'hypothèse. Nous ne contestons pas qu'il ait pu entrer 93,000 Juifs (comme le dit Bernaldez) dans le Portugal, depuis que nous avons vu, dans le texte de Bernaldez, que les Juifs s'étaient préparés à partir et que, d'autre part, ils ne restèrent pas longtemps dans le Portugal et quittèrent la plupart ce pays par voie de mer (chap. 113). Nous avions mis en doute que 12,000 Juifs se fussent réfugiés dans la Navarre, Bernaldez fixe le nombre de ces réfugiés à 1,000 (chap. 111). Il compte encore (*ibid.*) 300 familles (mettons 1,500 âmes) de Medina de Pumar et environ 8,000 familles d'Andalousie (soit 40,000 âmes), et divers Juifs d'autres lieux, dont il ne donne pas le nombre [2]. On comprend que le gros des expulsés se soit d'abord réfugié, par terre, dans les pays voisins, d'où ils finirent par être expulsés aussi, mais après un délai assez long qui leur permit de

[1] Il se peut que Bernaldez veuille dire que le 1er août, jour fixé pour le départ, marquait le commencement de l'opération, mais qu'on permit qu'elle durât deux mois. Bernaldez nous apprend aussi que les Juifs n'attendirent pas tous le dernier délai et que l'exode commença déjà dans la première semaine de juillet (ch. 111).

[2] Cela fait, comme on voit, 93,000 + 2,000 + 1,500 + 40,000, plus un nombre déterminé ; total minimum des Juifs expulsés, 140,500.

s'écouler facilement par mer. = 4. Nous pouvons écarter le document de 1474, puisque c'est un *service* et que M. Graetz n'admet pas que le *service* soit la capitation des 30 deniers. Ce document ne peut donc pas servir à M. Graetz pour déterminer la population juive. Qu'est-ce qui nous prouve, du reste, que ce soit le seul impôt payé par les Juifs en cette année? Nous-même, pour cette raison et d'autres que nous avons indiquées, nous hésiterions à nous servir de cette pièce. = 5. Restent les documents de 1290-91. Ici notre situation nous paraît très forte et nos arguments décisifs. Rappelons, en deux mots, que ces documents contiennent l'impôt des Juifs sous deux espèces, la *capitation* et le *service*. Si la capitation est l'impôt des 30 deniers par Juif, la pièce prouverait, d'après les historiens que nous combattons, que la population juive de Castille était de 861,000 âmes en chiffres ronds; si c'est le *service* qui représente les 30 deniers, on arriverait, comme nous l'avons montré, à un chiffre de 233,000, qui, suivant nous, représenterait 233,000 familles ou 818,000 âmes en chiffres ronds, et, d'après le système de calcul de nos adversaires, 233,000 âmes. Notre principal argument contre l'interprétation qu'on veut donner aux documents de 1290-91 est une démonstration par l'absurde. Nous avons montré que les 30 deniers n'étant pas payés par les femmes, les enfants (au-dessous de 20 ans ou de 16 ans) et les pauvres, la population totale est à celle qui paie les 30 deniers comme 3,5 est à 1. Il en résulterait que si la capitation de 1290-91 représentait les 30 deniers, la population juive de Castille eût été supérieure à 3 millions d'âmes, ce qui est absolument impossible. Nous maintenons cet argument et nous allons même le renforcer : A) M. Graetz, p. 463, a inventé une explication qui le renverserait. Il soutient que les 30 deniers étaient payés aussi pour les femmes, les enfants et les pauvres, mais que ceux-ci ne les payaient pas eux-mêmes, on répartissait leur quote-part sur les hommes adultes. Mais d'abord, ceci est pris en l'air et ne repose absolument sur rien ; nous allons même démontrer tout à l'heure que c'est faux. Mais à priori, on demandera pourquoi, s'il en était ainsi, les textes (par exemple celui de Gil de Zamora invoqué par M. Graetz) parlent de l'exemption des femmes et des enfants ; si les femmes et les enfants avaient été soumis indirectement à l'impôt des 30 deniers, il est trop clair que ce sont les chefs de famille qui auraient payé pour eux, il était par trop superflu de le dire. Lors donc que Gil de Zamora, pour en revenir à lui, dit que l'impôt était payé par 70,000 Juifs, sans compter les femmes, les enfants, les pauvres, cela indiquerait évidemment que la population juive de Tolède aurait été de $3,5 \times 70,000$ ou plus de 245,000 âmes, ce qui est évidemment impossible. — B) Nous ne savons pas très bien où les auteurs (Amador, Lindo[1] ; Fr. Fernandez y Gonzalez, d'après Amador) ont pris la limite de 20 ou de 16 ans pour les enfants et l'exemption des femmes et des pauvres ; ils ne l'ont sûrement pas

[1] Pour 1327, et à Séville, les seize ans de Lindo sont probablement empruntés à Zuniga, *Annales de Sevilla*, III, 14 ; cf. Amador, *Historia*, II, 127 ; Lindo, p. 137.

inventée, nous déplorons l'insuffisance de nos renseignements sur ce sujet, mais M. Fidel Fita, par la publication de son travail sur la juiverie de Ségovie (*Boletin*, IX, 368 et suiv.), nous tire en partie d'embarras. Cette publication montre d'une manière certaine et indéniable (p. 368 à 374) que dans l'évêché de Ségovie, en 1312, les enfants ne payaient pas l'impôt des 30 deniers. La limite d'âge, pour cet évêché et pour cette époque, est fixée à 14 ans; d'après Zuniga [1], la limite, à une certaine époque, était de 16 ans à Séville. Sur ce point, l'argumentation de M. Graetz rapportée dans le paragraphe A ci-dessus est donc catégoriquement démentie et le reste de l'argumentation tombe naturellement aussi. Un accord fait en 1219 entre l'évêque de Tolède et ses vassaux juifs stipule que chaque Juif, marié ou célibataire, à partir de l'âge de 20 ans, les femmes exceptées, payera à l'évêque tous les ans un impôt de la sixième partie d'un *aureo*, et la suite montre bien que cet impôt est une espèce d'impôt ecclésiastique, du genre des dîmes [2]. On voit déjà par là que l'exemption des enfants et des femmes, dans l'établissement des impôts en général, n'est pas une pure invention. Il y a grande probabilité, en outre, que cet impôt perçu par l'évêque de Tolède était celui des 30 deniers ou quelque chose d'approchant, puisque c'est une espèce de dîme. Nous pourrions aller plus loin, peut-être, si nous n'étions pas aussi ignorant que nous le sommes de l'histoire des monnaies espagnoles. Il nous sera pourtant permis de dire que nous supposons que l'*aureo* était quelque chose comme la livre de nos pays, comprenant 20 maravédis; le 6e ferait un peu plus de 3 maravédis et l'on sait que, pour cette époque, le maravédis valait 10 deniers; l'impôt se serait donc monté à 30 deniers. — C) Il faut remarquer aussi que dans les textes que nous connaissons sur l'impôt des 30 deniers (les textes de Ségovie, ceux de Graetz, p. 462, l. 18-23), il est toujours parlé des contribuables au masculin. Les textes du moyen âge, en ces matières, ne manquent pourtant pas d'être ordinairement très explicites; si les femmes avaient payé les 30 deniers, nos textes auraient dit : chacun *et chacune*, chaque Juif *et chaque Juive*. — D) Nous avons déjà fait remarquer que les documents de Ségovie paraissent indiquer que l'impôt des 30 deniers était, en somme, de peu d'importance, mais nous n'avons pas tiré tout le parti possible de ces documents (*Revue*, XIV, 169). Ils montrent qu'en l'année 1302 et auparavant déjà (p. 368), et après cette année au moins jusqu'en 1412, les 30 deniers des Juifs du diocèse de Ségovie étaient perçus par l'évêché de Ségovie, pour l'évêché et non pour le roi. Les impôts des documents de 1290-91 sont, au contraire, perçus pour le roi, qui n'en dispose nullement en faveur de l'évêché. Tout a-t-il donc changé dans l'espace de 10 ans ou même moins ? Cela est difficile à croire. Il faut en conclure, comme nous l'avions déjà en-

[1] Voir la note précédente.

[2] Amador, *Historia*, I, 358; Fernandez y Gonzalez, *Instituciones juridicas del pueblo de Israel*, Madrid, 1881, p. 81.

trevu dans notre premier travail, que les 30 deniers ne doivent être cherchés ni dans la *capitation* ni dans le *service* de 1290-91. On voit aussi, dans les documents de Ségovie, que cet impôt des 30 deniers était souvent éludé par les Juifs, qu'ils essayaient de ne pas le payer et y réussissaient quelquefois ; on se rappelle qu'à Tolède ils ne le payaient pas toujours. Croit-on que le roi eût permis qu'on s'y fût soustrait, si c'avait été un impôt sérieux et aussi productif que les impôts des documents de 1290-91 ? Evidemment non ; mais cet impôt était une espèce d'argent de poche, sans grande importance, perçu moins pour le profit qu'on en retirait que pour vexer et humilier les Juifs. C'est pour cela que, probablement partout, il était perçu au bénéfice des évêchés, comme cela se pratiquait à Ségovie, et aussi à Tolède (*Revue*, XIV, 165, note 2), d'après le témoignage du Rosch[1] — E) M. Graetz n'a pas tenu compte de ce que nous avons dit du montant de l'impôt des 30 deniers dans l'évêché de Ségovie en 1323 et pendant tout le XIV^e^ siècle, cela est pourtant très important. Le document de 1290 compte, comme impôt payable en maravédis :

Ségovie	10.806	capit,	9.893	service ;
Pedraza	3.653	—	966	—
Coca	990	—		
Fontedueña	4.463	—		
Sepulveda	18.912	—	5.046	—
Cuellar	1.923	—		

Cela forme un total de 56,652 maravédis. En 1291, le total est de 37,539 m. (à cause d'une forte diminution, difficile à comprendre, pour Ségovie ; le total de Ségovie, chez Amador, doit se lire 11,799, non 2,799). Si on prend maintenant le compte des 30 deniers de l'évêché de Ségovie en 1323 (*Boletin*, IX, 369-70), on a, en maravédis :

Sepulveda	203 1/4
Pedraza, Frexno, Maderuelo, Monteio, Fuentedueña	84
Sotos Alvos, Pelaios, La Cuesta, El Espinar	46
Ségovie	10
Cuellar et Coca, mentionnés, chiffres manquent.	

Dans les années suivantes, les chiffres deviennent un peu plus forts, mais de bien peu. En 1412, Sepulveda rapporte 3 maravédis ; Pedraza, 200 ; Cuellar, 360 ; Yscar, 2 ; Coca, 70 ; Fuentedueña, 40 ; et les autres localités, en cette année, y compris le territoire de Ségovie, ne rapportent rien, « estan vacos ». Si l'on considère que de 1291 à 1323, aucun événement ne s'est produit pour modifier de fond en comble l'impôt des 30 deniers dans tout l'évêché de Ségovie, on conclura avec nous que ni la *capitation* ni le *service* des pièces de 1290 et 1291 ne représentent l'impôt des 30 deniers, que ces pièces n'ont

[1] Tout cela serait pleinement confirmé par l'accord de Tolède de 1219, si nos hypothèses sur ce document sont exactes.

rien à faire avec cet impôt, et qu'on ne saurait en
usage pour fixer le chiffre de la population juive de
conclusions sont celles que nous avons déjà proposées,
isons différentes, dans notre précédent travail. Nous
é que le sens des documents de 1290-91 n'était pas suf-
onnu pour qu'il pût servir de base à un calcul sur le
population juive. Nous nous étions demandé, entre
hasard la somme des impôts portée sur ces documents
erait pas l'impôt des Juifs pour un certain nombre
ce point, nous croyons pouvoir démontrer que nos
ent pas justifiés et que les documents contiennent bien
seule année. Dans un texte cité par M. Fernandez y
qui est de 1312, le roi Fernand dit que son aïeul Al-
284) et son père Sanche (1284-1295) recevaient des Juifs
dis par jour ; cela fait, par an, 2,190,000 maravédis, c'est
tement le chiffre de la capitation de 1290, qui est de
avédis en chiffres ronds [2].

Saint Enfant de la Guardia. — 1. M. Graetz a très
raison de dire (p. 468) que tous les accusés juifs im-
le procès furent mis à la torture. Si cependant, dans
nous avons faite de ce procès (*Revue*, XV, 203), nous
à l'affirmer (sauf pour le vieillard Ça Franco), c'est
parce que nous nous demandions si les mots *puesto*
du texte signifiaient *mis à la torture* ou simplement
nstrument de torture, c'est-à-dire disposé et attaché
rturé sur un signe du juge. Nous ne connaissons pas
ologie de l'inquisition pour nous décider pour l'un ou
et nous avons mieux aimé rester en-deçà que d'aller
vérité. = 2. Il est bon que nous rectifiions ce que dit
467) de l'article de M. S. Berger dans le *Témoignage*.
pas fait une étude du procès, comme le laisserait sup-
age de M. Graetz, il n'avait même pas lu les pièces, mais
agne à l'époque de la découverte de ces pièces, il en a
tendu parler, et c'est d'après ces conversations qu'il
n petit article publié dans le journal le *Témoignage*.
pas dit (*Revue*, XV, 203, note) que M. Berger soit arrivé
onclusions que nous sur le fond du procès, ce serait par
M. Berger n'a pas examiné le fond du procès et on lui
ersuadé, comme nous l'avons indiqué p. 218, que la réa-
était indiscutable. Nous avons dit que M. Berger était
est arrivé par conjecture, sans examen des pièces), sur
s conclusions *analogues* (non identiques) aux nôtres. Il
t, expliqué le crime supposé par les croyances superstiti-
coupables présumés, et même, si nous ne nous trom-
s croyances superstitieuses d'origine chrétienne. Le

, p. 186.
XIV, 165.

crime ne pouvait donc pas être un meurtre rituel juif. = 3. Nous croyons que M. Graetz a bien raison de supposer (p. 470) que le Abraham Seneor des nos 29 et 32 des pièces est le grand rabbin de Castille; si cependant nous n'avons pas pensé à ce grand rabbin, qui s'appelait effectivement Abraham Señor, c'est que nous avions de bonnes raisons pour le faire, et l'on va voir que cela n'est pas sans avoir quelque importance. Le jeune Jucé Franco, un des prétendus coupables, étant dans les prisons de l'inquisition à Ségovie, se crut un jour à l'article de la mort et demanda qu'on lui amenât un Juif pour réciter la prière des agonisants. L'inquisition lui dépêcha deux faux rabbins, dont l'un, s'imaginant que les Juifs avaient l'habitude de faire confession avant la mort, comme les chrétiens, engagea Jucé Franco, qui était un jeune homme de moins de vingt ans et fort inexpérimenté, à confesser le crime dont il était accusé, et ajouta que, s'il voulait se confesser à Abraham Señor, il prierait (lui, le faux rabbin) Abr. Señor de venir recueillir ces aveux. M. Graetz voit là dedans une machination destinée à mêler au procès le grand-rabbin de Castille et à le compromettre. Nous avouons que cela nous paraît assez invraisemblable. Il faut remarquer que ceci se passe à Ségovie, que le grand-rabbin Abraham Señor demeurait à Tolède, qu'on n'était sûrement pas certain de le trouver toujours à son domicile, que la distance de Ségovie à Tolède, sans être énorme, est pourtant assez grande pour qu'un voyage aller et retour prît au moins quatre jours (aller à Tolède et revenir à Ségovie), que Jucé Franco était mourant et qu'on devait croire que le grand-rabbin de Castille, si c'est à lui qu'on pensait, arriverait trop tard pour entendre sa confession. Ce sont ces considérations qui nous avaient empêché de penser à l'Abraham Señor, grand-rabbin de Castille. Il est pourtant extrêmement probable que c'est bien à lui que pense le faux rabbin, et sur ce point M. Graetz a raison; mais, sans contester d'une manière absolue l'explication de M. Graetz des intentions du faux rabbin, on peut en donner une autre explication qui nous paraît plus simple et plus naturelle. Si Jucé Franco avait donné son consentement, on lui aurait amené un faux Abraham Señor, qui aurait entendu la confession qu'on attendait et l'aurait apportée à l'inquisition. Jucé Franco était si jeune et si naïf qu'on pouvait espérer que cette supercherie réussirait, tandis qu'il n'est pas prouvé que le faux rabbin eût pu amener à Ségovie le vrai Abraham Señor et que celui-ci eût consenti à venir ou qu'on eût pu l'y contraindre et le traiter ensuite en accusé pour lui arracher, à son tour, des aveux. Malgré toute l'horreur de la procédure de l'inquisition, nous ne croyons pas qu'elle soit allée jusque là, tout en ajoutant que nous n'en savons rien et que cela ne serait pas impossible.

ISIDORE LOEB.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES

(SUITE ET FIN [1])

25. *Le jugement de Dieu, la justice de Dieu.*

110. L'injustice qui règne dans ce monde sera réparée en ce monde, elle n'a qu'un temps, et la réparation aura lieu en vertu d'un jugement de Dieu. Il est difficile de dire si, dans la pensée des psalmistes, tout acte de réparation doit être précédé d'un jugement, ni si ces jugements se font par opérations successives, individuelles ou collectives, chaque fois et autant de fois que Dieu le veut, ou en une seule et solennelle opération où Dieu, assis sur son siège de juge, procédera, en présence de l'humanité tout entière, à une grande liquidation sociale. Nous pensons que les auteurs des Psaumes ne se sont jamais donné, sur ces questions, une solution précise et que l'intervention du Dieu de justice pouvait se produire, selon eux, sous les trois formes que nous venons d'indiquer. Ce qu'on peut seulement affirmer, c'est que, sans exclure probablement l'hypothèse des jugements individuels et successifs, ils ont cru que les Méchants, les Nations, et aussi les Pauvres, seraient soumis à des jugements collectifs ou même peut-être à un seul jugement collectif où toutes choses seraient remises en place et où un ordre nouveau serait établi pour toujours dans le monde. Le jugement collectif des Méchants et des

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161, et t. XXI, p. 1.

Nations est clairement indiqué dans des passages comme ceux-ci : « Lève-toi, ô Seigneur, dans ta colère, ouvre le jugement que tu as institué, et la communauté des Nations t'entourera, tu jugeras les peuples (VII, 7, 8, 9). — Lève-toi et que les Méchants soient jugés devant toi (IX, 20). — Dieu jugera les Peuples avec justice (IX, 9 ; LXVII, 5 ; XCVI, 10 ; XCVIII, 9) ; il punira les Nations et leurs rois (CXLIX, 7, 8, 9). — Juge-moi, combats pour moi contre tout ce peuple impie (XLIII, 1). — Dieu convoquera le ciel et la terre pour juger son peuple ; réunissez-moi, dit-il, mes fidèles (L, 4, 5). — Dieu se lèvera pour le jugement, pour secourir tous les Humbles (LXXVI, 10). — Dieu jugera son peuple et se réconciliera יתנחם avec ses Serviteurs (CXXXV, 14 ; cf. CXL, 13). — Dieu jugera la terre, il viendra pour juger la terre, il jugera toute la terre avec équité (IX, 9 ; LXXXII, 8 ; XCIV, 2 ; XCVI, 13 ; XCVIII, 9).»

111. Dieu prend même jour avec ses justiciables כי אקח מועד (LXXV, 3), il y aura un jour où éclatera sa colère et la collision avec les Méchants ou les Nations, יום נסק, יום אפו (CX, 5 ; CXL, 8) ; et, de plus, pour accomplir avec exactitude et sans erreur son œuvre de justice, Dieu a un livre (CXXXIX, 16) où il tient comptabilité des actions humaines. Les péchés y sont inscrits et pourront être effacés (מחה פשעי, LI, 3, 11) ; au crédit de chaque homme se trouve indiqué le nombre exact de ses jours (CXXXIX, 16) ; les Méchants, une fois condamnés, sont rayés du livre de la vie et n'y figureront pas à côté des *çaddikim* (LXIX, 29). Dieu note et enregistre aussi les souffrances du Pauvre (LVI, 9), et les Nations aussi sont inscrites individu par individu (LXXXVII, 6[1]). Le code qui est appliqué par Dieu, dans ses jugements, est écrit également (CXLIX, 9), et le fidèle, enfin, a par écrit les règles qui doivent diriger sa vie (XL, 8).

112. La fonction de juge est un des attributs les plus élevés de Dieu. Il est juge כופט par essence (L, 6 ; LXXV, 8), juge de toute la terre (CV, 7), il est le père des orphelins et le juge des veuves דין (LXVIII, 6), il est le juge des juges de la terre (II, 10 ; CXLVIII, 11), il punit les *élohim* terrestres qui distribuent mal la justice (LXXXII, 1, 6, 7 ; cf. LVIII, 12), son trône[2] כסא est fondé sur la justice (IX, 5, 8) ; sa justice est haute comme les montagnes et profonde comme le grand abîme (XXXVI, 7).

113. Le Pauvre attend avec impatience le jugement de Dieu, parce qu'il sait que ce jugement sera équitable ; pour lui et pour Dieu, les mots משפט *jugement* et צדקה *justice, équité, générosité*,

[1] Si toutefois c'est le sens de ce verset.
[2] Ou siège de juge.

ont inséparables et se confondent (XXXIII, 5 ; XXXV, 24 ; XXXVI, 7 ; XXXVII, 6, 30 ; LXXXIX, 15 ; etc.). Il est absolument convaincu qu'au jour du jugement, il sortira victorieux du procès qu'il a contre le Méchant, contre les Nations, et Dieu même cessera de plaider contre lui (CIII, 9). Il a déjà, au moins en partie, expié ses fautes (XCIV, 12, 13 ; CXVIII, 21), elles seront pardonnées, soit après de nouvelles punitions destinées à les effacer complètement, soit peut-être plutôt, à ce qu'il nous semble, sans autre épreuve, par pure grâce, en récompense de ses bonnes intentions, par égard pour la petite dose de vertu et de piété qui est en lui. Le Pauvre sera purifié par Dieu lui-même נקה (XIX, 13, 14), lavé de ses fautes, כבבסני, טהרני, purifié par l'hysope, il deviendra blanc comme neige, ses péchés seront effacés (LI, 4, 9, 11). Dieu pardonnera ses fautes, ne tiendra pas un compte rigoureux de toutes ses impiétés (XXV, 18 ; XXXII, 1, 2, 5 ; LXXXV, 3 ; CIII, 3, 10 ; CXLIII, 2). Dieu est miséricordieux, il pardonne יכפר le péché et il éteint en partie sa colère (LXXVIII, 38 ; cf. XXV, 11, סלחת ; LXXIX, 9), il éloigne du Pauvre son péché autant que l'orient est loin de l'occident (CIII, 12), il punit le Pauvre, mais ne le livre pas à la destruction complète (CXVIII, 18), car il est à la fois indulgent et sévère, ונוקם ... נושא (XCIX, 8), il sait que l'homme est poussière et il tient compte de sa faiblesse (LXXVIII, 39 ; CIII, 14). Le jour du jugement sera donc, pour le Pauvre, un jour de triomphe et d'éclatante réhabilitation ; son innocence brillera comme la lumière et son droit comme le soleil de midi (XXXVII, 6) ; la veuve, l'orphelin, l'*ani*, l'*ébion*, l'*anav*, les opprimés, le peuple juif, obtiendront réparation (X, 5 ; XVII, 2 ; LXVIII, 6 ; LXXII, 4 ; LXXVI, 10 ; CXXXV, 14 ; CXL, 13 ; CXLVI, 7), le peuple juif sera dans la joie (XLVIII, 12 ; XCVII, 8). A la pensée de cette grande victoire remportée sur la méchanceté, le Pauvre a des transports de bonheur, ses effusions poétiques sont en partie un hymne enthousiaste en l'honneur de la justice divine.

114. Tout autre est le traitement qui attend le Méchant : pour lui, il n'y a point de pardon, point de grâce, on pourrait presque dire pas de justice. Sa condamnation est certaine, le Méchant ne peut pas se soutenir devant le juge (I, 5), il s'empêtrera dans ses propres filets (IX, 17), sa sentence sera prononcée (IX, 20), il sera enfin puni pour ses méfaits (XCIV, 2). Au contraire du Pauvre, qui n'expiera que ses propres fautes, le Méchant payera aussi pour les fautes de ses ancêtres (CIX, 14 ; voir n° 108) ; au lieu de diminuer le nombre de ses fautes, Dieu y ajoutera et ne lui fera point de concession (LXIX, 28), il ne lui sera pas permis de les expier dans des épreuves comme celles que Dieu envoie au

Pauvre (XI, 5), et au prononcé du jugement, il sera déclaré רשע (CIX, 7).

115. Les Nations seront traitées avec beaucoup plus d'indulgence que le Méchant, et la punition qui les attend sera généralement moins sévère (voir n° 121). Deux fois seulement il est question de sévérité dans le jugement qui les attend (CX, 5, 6; CXLIX, 7-9) et nous ne sommes pas convaincu que le premier de ces deux passages ne s'applique pas plutôt au Méchant de l'intérieur qu'aux Nations ; dans tous les autres passages où il est parlé du jugement des Nations (voir n° 110 ; cf. n°s 45 et 124), il est dit et répété qu'elles seront traitées avec justice, bonté et bienveillance. Nous verrons plus loin les causes de cette sympathie des psalmistes pour les autres peuples (n°s 124 à 126).

26. *Récompense du Pauvre, punition des Méchants.*

116. Il serait fastidieux de reproduire ici dans tous leurs détails les formes sous lesquelles le Pauvre exprime l'espoir qu'il sera finalement protégé, sauvé et récompensé par Dieu ; elles sont variées à l'infini et elles reviennent, en somme, à cette conclusion que le Pauvre sera heureux et que le Méchant sera puni. Ce bonheur du Pauvre se compose d'un certain nombre d'éléments qu'il n'est pas difficile d'énumérer. Il aura, tout d'abord, longue vie, ne mourra pas avant l'âge, Dieu le délivrera du *scheol*, il ne verra pas la fosse avant l'âge, Dieu le rassasiera de longs jours (XCI, 16), ne le rejettera pas dans sa vieillesse, et encore dans ses vieux jours il sera fécond et verdoyant (voir n° 67 ; XVI, 10 ; XLIX, 16 ; LXXI, 9, 18 [1] ; XCII, 15 ; CII, 24, 25). Il sera heureux dans sa famille et sa postérité, sa femme sera comme une vigne féconde ; ses fils, comme des plants d'olivier dressés autour de la table ; ses filles, comme les belles cariatides des palais ; sa postérité héritera la terre, sera puissante sur cette terre, sera établie devant Dieu pour toujours, jamais il ne chancellera et sa mémoire sera éternelle (XXV, 13 ; XXXVII, 26 ; CII, 29 ; CXII, 2, 6 ; CXXVII, 3-5 ; CXXVIII, 2-3 ; CXLIV, 12-15). Le pays lui appartiendra à lui seul, il en sera le maître et le propriétaire ירשו ארץ et l'habitera pour toujours (XXV, 13 ; XXXVII, 9, 11, 22, 29). Il va sans dire qu'il ne sera pas opprimé par le Méchant et qu'il sera élevé au-dessus de ses anciens ennemis, honoré et non plus méprisé ; il ne lui arrivera aucun accident, Dieu le gardera pour qu'aucun de ses os ne

[1] En comparant avec LXXI, 5, on peut se demander s'il n'est pas question, dans ce psaume, de la jeunesse et vieillesse du peuple juif ; cf. CII, 24 ; cf. n°s 29 et 46.

se brise (XXXIV, 21), il ne craindra pas de recevoir de mauvaises nouvelles (CXII, 7), les anges camperont autour de lui pour le protéger (XXXIV, 8), sa prière sera écoutée (XXXIV, 16), Dieu lui donnera selon son cœur et accomplira tous ses vœux (XX, 5-6); il sera comme l'arbre au bord de l'eau, qui donne son fruit en son temps, dont le feuillage ne se fane pas, et toutes ses entreprises seront couronnées de succès (I, 3[1]). Le Pauvre et les Juifs en général seront bénis de Dieu (III, 9; V, 13; XXIX, 11, etc.), ils sont les bénis de Dieu מְבֹרְכֵי (XXXVII, 22), et quand viendra le libérateur des Juifs, tous les peuples se béniront en lui (LXXII, 17).

117. La punition du Méchant se règle suivant deux formules distinctes : le Méchant sera puni par où il a péché, et, de plus, son sort sera tout le contraire de celui du Pauvre.

Le mal qu'a fait le Méchant retombera sur sa tête, il tombera dans la fosse qu'il a creusée, son pied se prendra dans le filet qu'il a tendu, il tombera sous ses propres fautes (VII, 16, 17; IX, 16, 17; XXVIII, 4; XXXV, 8; LVII, 7; etc.), le mal tuera le Méchant (XXXIV, 22), son épée se tournera contre lui-même et le transpercera (XXXVII, 15), ses propres ruses et perfidies le perdront (X, 2).

118. Le Méchant est l'ennemi de Dieu, à son tour Dieu le hait et le déteste (V, 6, 7); — il se moque de Dieu, Dieu se rit de lui (XXXVII, 13); — il couvre le Pauvre de mépris; il sera, à son tour, couvert de honte (VI, 11; XXXV, 26; LXXI, 13, 24); — il mord comme le lion, déchire sa proie; ses dents seront brisées, arrachées, ses mâchoires seront broyées (III, 8; LVIII, 7); — il est plein d'orgueil, il a le regard hautain et il porte haut les cornes; son orgueil sera humilié, il baissera les yeux, ses cornes seront coupées (XVIII, 28; LXXV, 11; CIX, 29; etc.); — il porte haut la tête, mais il sera écrasé et foulé aux pieds (XCI, 13); — sa langue de vipère profère le mensonge, la calomnie; elle sera muette, sa bouche sera close (XXXI, 19; LXIII, 12); — il est fier de sa fortune, de ses biens, il s'engraisse; il s'appauvrira et aura faim, il mourra et n'emportera pas ses biens, sa table bien servie sera le filet où il tombera (XVII, 10; XLIX, 7; LII, 9; LXXIII, 7; XXXIV, 11[2]; XLIX, 18; LXIX, 23); — il pousse le Pauvre pour le faire tomber, il dit : je ne chancellerai pas; sa route sera glissante et couverte de ténèbres, l'ange de Dieu le poussera pour le faire tomber, il chan-

[1] Sur la satisfaction des besoins matériels du Pauvre, voir le n° 100. Le Pauvre aura du bien et de la fortune, CXII, 3. Nous ne savons s'il faut placer ici Ps. LXXI, 7, où le Pauvre dit qu'il est un מוֹפֵת pour beaucoup, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, la preuve vivante de la justice et de la puissance de Dieu.

[2] On se rappelle que la véritable explication de ce verset est que le Méchant aura faim, et que le Pauvre sera rassasié.

celle et tombe, il tombera et ne pourra plus se relever (CXL, 5; X, 6; XXXV, 5-6; XXVII, 2; XXXVI, 13); — il a proféré des malédictions, la bénédiction s'éloignera de lui, et quand il passera, on ne lui donnera même pas le salut habituel (XXXVII, 22; CIX, 17, 18; CXXIX, 8).

119. Tout au contraire du Pauvre, le Méchant sera maudit dans sa postérité, dans sa famille, il n'achèvera pas le compte de ses jours, il disparaîtra et sera exterminé. Sa postérité disparaîtra de la terre, ses enfants seront orphelins, sa femme sera veuve (XXI, 11; CIX, 9); il passera comme l'eau, comme un avorton qui n'a pas vu le jour (LVIII, 8, 9), il ira dans le *scheol*, dans les dessous de la terre, sera arraché de la terre des vivants, sera effacé du livre des vivants, descendra vivant dans le *scheol*, il mourra avant le temps [1], n'atteindra pas la moitié de ses jours (LXIII, 10, 11; LII, 7; LV, 16, 24). Le Méchant sera détruit, son chemin se perdra (I, 6), il chancellera, sera perdu, exterminé, יכרתו יצמיתם, נשמדו, יאבדו (IX, 4; XXXVII, 9, 20, 22, 28, 34, 38; CXLV, 20); son nom sera effacé, le souvenir de ses villes sera perdu (IX, 6, 7)[2], le feu du ciel, comme à Sodome, tombera sur lui et le consumera (XI, 6; XXI, 10; CXL, 11); encore un peu, il n'y aura plus de Méchant, on cherchera sa place et on ne la trouvera pas (XXXVII, 10). « J'ai vu le Méchant dans sa puissance, il étendait ses branches verdoyantes comme un arbre touffu; soudain il a passé, il n'est déjà plus, je le cherche et ne le trouve pas » (XXXVII, 35-36).

120. On ne peut pas nier que le Pauvre ne pousse un peu loin sa haine pour le Méchant et sa soif de représailles. Il y a des moments où son indignation est presque délirante (c'est son excuse) et où il s'épanche en imprécations qui font frémir. Il veut, de ses propres mains, rendre le mal fait par le Méchant (XLI, 11), il lui déclare la guerre et en triomphera (Ps. CXLIV), il appelle à son secours le Dieu des vengeances [3] (XCIV, 1), son œil verra la punition et la chute du Méchant et il se moquera de son ennemi (LII, 8; LIV, 9; XCI, 8; CXVIII, 7), il jouira de sa vengeance, ses pieds marcheront dans le sang du Méchant (LVIII, 11). Il est difficile de dire si le passage de Ps. XVIII, 34-51, s'applique aux Nations ou au Méchant [4], mais il n'y a pas de doute sur le Ps. CIX, qui n'est qu'un long cri de haine et de vengeance contre le Méchant (vers-

[1] C'est ce que signifient toutes les expressions qui précèdent.

[2] On dirait que ceci s'applique aux Nations, mais le contexte semble indiquer le contraire.

[3] Il faut dire que Dieu se venge aussi sur son peuple et ses serviteurs (XCIX, 8).

[4] Probablement à tous les deux.

7-20) : « Quand il sera jugé, il sera déclaré *Méchant*, sa prière elle-même lui sera imputée à faute ; ses jours seront courts et son trésor sera pris par un autre, ses fils seront orphelins, sa femme sera veuve, ses enfants erreront pour mendier, pour chercher leur nourriture loin de leur demeure en ruines ; le créancier s'emparera de tout ce qu'il possède, des étrangers pilleront le bien qu'il a acquis ; personne ne lui témoignera de sympathie, personne n'aura pitié de ses enfants orphelins ; sa destinée est d'être exterminé, dans la génération qui suit son nom sera effacé,... son souvenir sera extirpé de la terre. » C'est la malédiction dans toute son horreur.

27. *Le sort des Nations, leur conversion.*

121. Le sort réservé aux Nations est très différent de celui du Méchant. Le Pauvre n'a point pour elles cette haine implacable ni ces imprécations furieuses. Il a des vues sur les Gentils et il leur réserve, pour l'avenir, un rôle important.

Il faut cependant distinguer, à ce qu'il semble, entre les Nations voisines des Juifs et les Nations plus éloignées, entre les Nations qui ont persécuté les Juifs ou qui, dans l'avenir, continueront à faire la guerre aux Juifs et à leur Dieu, et celles qui se réconcilieront avec eux. On peut croire qu'à cet égard, la pensée des psalmistes est restée un peu confuse et même contradictoire. Tantôt ils annoncent la défaite, la destruction et l'anéantissement des Nations (par exemple aux Ps. II, CX, CXLIX), tantôt ils prédisent que les Nations se rallieront aux Juifs et adoreront le Dieu d'Israël. Il se peut que la contradiction existe dans l'esprit même du Pauvre et qu'il ne soit pas arrivé à résoudre clairement le problème de l'avenir des Nations. Selon le jour et les circonstances, il aura penché vers l'une ou l'autre solution, sans jamais prendre un parti définitif. Il faut cependant considérer que la vocation et la conversion des Gentils sont presque devenues un dogme dans le Judaïsme, au moins à l'époque du second temple, et il paraît bien difficile de supposer qu'au temps où nous plaçons les Psaumes, beaucoup de Juifs aient encore eu des doutes et des hésitations sur ce point. Il est donc infiniment probable qu'il faut concilier les textes en apparence contradictoires qui se rapportent à cette question et c'est ce que nous ferons dans la suite de ce chapitre. Il n'y a, du reste, aucune difficulté à les mettre d'accord. On peut d'abord placer à part les Nations voisines, qui, pour leur haine contre les Juifs, seront traitées

plus sévèrement que les autres (voir n° 115); avec elles, toute réconciliation est impossible et il se peut que les psalmistes les condamnent à l'extermination finale. Le même sort à peu près est peut-être réservé aux Nations un peu plus éloignées, qui ont été et qui continuent, jusque dans les temps futurs, d'être hostiles aux Juifs et rebelles à Dieu. Les seules Nations qui sont appelées à se rallier au peuple juif sont les Nations avec lesquelles les Juifs n'ont jamais eu de démêlés ou n'ont eu que des démêlés depuis longtemps oubliés, celles d'Égypte, d'Éthiopie, d'Arabie, de Tarsis (Ps. LXVIII et LXXII) et cette multitude confuse de Nations qui couvrent au loin la surface de la terre et qui hantent l'imagination juive comme un mystère [1].

122. Les Nations rebelles ou hostiles subiront une défaite certaine et éclatante. Les Nations s'agitent, se soulèvent, mais Dieu apaise leur tumulte (XLVI, 7; LXV, 8), anéantit leurs projets (XXXIII, 10), les rappelle à la raison ou les punit (XCIV, 10). Ce ne sont là, il est vrai, que des idées générales destinées à montrer la puissance de Dieu et où il n'y a peut-être aucune intention malveillante à l'égard des Nations, mais les Psaumes vont plus loin. Les Nations guerrières seront vaincues et tomberont. Dieu met en fuite les Nations d'humeur batailleuse (LXVIII, 31); elles viennent avec la cavalerie et les chevaux ; les Juifs, au contraire, avec le seul nom de Dieu ; elles s'affaisseront et tomberont, tandis que les Juifs resteront debout et tiendront ferme pour toujours (XX, 8, 9 ; cf. XXXIII, 16, 17) ; Dieu apaisera les guerres jusqu'aux extrémités de la terre, brisera la lance, brûlera les chariots, s'élèvera au-dessus des Nations (XLVI, 10-11) ; les Nations qui résisteront à Dieu ou à son Oint seront brisées et mises en pièces (II, 9) ; les rois qui se réunissent contre Sion sont pris de peur et s'enfuient (XLVIII, 5, 6) ; Dieu foulera aux pieds les oppresseurs des Juifs (LX, 14, et le Ps. parallèle CVIII; cf. XLIV, 6-8). Les peuples voisins se liguent contre Israël : Edom, Ismaël, Moab, et autres, et même Assur [2] ; ils seront traités comme Midian, comme Sisera, ils seront consumés par le feu, emportés par la tempête, couverts de honte et perdus יאבדו (LXXXIII, 3-18). Dieu mettra en pièces

[1] On peut encore dire qu'il ne faut peut-être pas prendre à la lettre l'extermination des Nations annoncée par les Psaumes; il se peut que ce ne soit qu'une métaphore qui indique leur défaite, et que cette défaite est, pour beaucoup d'entre elles, pour les plus rapprochées, le prologue obligé de leur soumission. Ce serait une autre manière de concilier les textes. Cette conjecture peut s'appuyer sur le Ps. LXXXIII, où les nations détruites יאבדו (vers. 18) sont cependant parfaitement vivantes et invitées à adorer Dieu et à reconnaître enfin sa puissance (vers. 17, 19). — Cf. sur le sujet traité dans ce numéro, le n° 124 ; voir aussi Ps. XLV (Tyr).

[2] Voir, sur ce passage des Psaumes, le n° 150.

les rois, jugera les Nations, les écrasera sur la surface de la terre (CX, 5, 6). Dieu versera sa colère sur les nations voisines, sur les peuples qui ne le connaissent pas, n'invoquent pas son nom, dévorent Jacob et dévastent sa demeure ; le sang juif qu'ils ont versé sera vengé, ils seront punis soixante-dix fois pour le mal qu'ils ont fait et pour leurs blasphèmes (LXXIX, 4-13) ; le peuple de Dieu se vengera des Nations, videra sa querelle avec les peuples, il mettra leurs rois dans les chaînes, leurs grands dans les fers, pour les juger selon la sentence écrite de Dieu (CXLIX, 7-9). Divers passages que l'on pourrait être tenté de mettre à cette place (par exemple, LVI, 8 ; LIX, 6, 9 ; LXVI, 3 ; etc.) se rapportent plutôt aux Méchants qu'aux Nations. Nous ne savons si le Ps. LIX s'applique aux Nations ou au Méchant ou à tous les deux à la fois, et nous serions tenté de l'appliquer plutôt au Méchant. Ce psaume contient un passage assez curieux : aux versets 12-13, le Pauvre dit, en s'adressant à Dieu : « Ne les tue pas, afin que mon peuple n'oublie pas (c'est-à-dire afin que le peuple ait toujours sous les yeux le spectacle de la justice de Dieu), mais poursuis-les avec tes troupes, et abaisse-les ; la parole de leurs lèvres est le péché de leur bouche ; qu'ils soient pris dans leur propre orgueil, pour la malédiction et les paroles hypocrites qu'ils prononcent. »

123. Le sort qui est réservé aux Nations, ou au moins à celles qui voulaient subjuguer et opprimer le peuple juif, est juste l'opposé de ce qu'elles espéraient : elles seront finalement dans une sorte de dépendance et de vassalité à l'égard des Juifs. C'est ce que dit à peu près la fin du Ps. XVIII, s'il se rapporte effectivement aux Nations et non aux Méchants (vers. 44-49) : Tu me sauveras de mes adversaires, je serai la tête des Nations, des peuples que je ne connaissais pas me serviront ; sur une parole de moi ils obéiront, les fils de l'étranger seront mes flatteurs[1] ; les fils de l'étranger seront sans vigueur et sortiront en tremblant de leurs châteaux-forts, ô Dieu qui me donnes ma revanche et qui me soumettras les Nations, qui me sauves de mes ennemis, m'élèves au-dessus de mes adversaires, me délivres de l'homme de violence ! — Dieu nous soumettra les Nations, mettra les peuples sous nos pieds (XLVII, 4 ; CXLIV, 2). — Dans sa colère, Dieu renversera les peuples[2] (LVI, 8). Devant le Roi (et le fils du Roi), les Nations du désert ploieront le genou, ses ennemis lècheront la poussière, les rois se prosterneront, etc.[3] (LXXII, 9-11, 17). Le

[1] Voir n° 124, note.
[2] Si ce sont bien les Nations, non les Méchants.
[3] Cf. n° 133.

traitement réservé aux Nations ennemies est en partie calqué sur celui des Nations qui, dans les temps anciens, ont opprimé les Hébreux : Dieu a fait connaître sa puissance aux Nations en délivrant les Hébreux du joug égyptien (LXXVII, 15-17), il a chassé devant eux les Nations canaanéennes dont il a donné aux Hébreux l'héritage (LXXVIII, 55 ; CXI, 6); si les Hébreux, après la sortie d'Égypte, avaient obéi à Dieu, il aurait abaissé immédiatement leurs ennemis et appesanti sa main sur leurs adversaires (LXXXI, 15) ; Midian, Sisera, Iabin, ennemis des Juifs, ont été défaits; le même sort attend à l'avenir les autres Nations ennemies des Juifs (LXXXIII, 10 et s. ; voir aussi LXXXIX, 11, et Ps. CV-CVI). Dieu a montré autrefois sa puissance aux Nations en défendant les Juifs contre elles, et naturellement il fera de même dans l'avenir.

124. Le grand tort des Nations en général, c'est d'être idolâtres et de ne pas adorer le vrai Dieu. Heureuse la nation qui a le vrai Dieu pour dieu, le peuple que Dieu s'est choisi pour héritage (XXXIII, 12; cf. LXXIX, 6 ; CXLVII, 20). — Tous les adorateurs des idoles seront couverts de honte (XCVII, 7). — Ceux qui font les idoles et qui ont confiance en elles finiront par leur ressembler (CXV, 8; CXXXV, 18). Ceci est une simple manière de parler. La vérité est que les Nations, qui sont à présent des idolâtres et les ennemies de Dieu (VIII, 3 ; LXVI, 3 ; LXXIV, 10, 18[1] ; LXXXI, 16 ; LXXXIII, 3; LXXXIX, 52), abandonneront leurs faux-dieux, dont elles reconnaîtront l'impuissance et le néant, se soumettront au vrai Dieu, viendront l'adorer à Jérusalem et lui apporteront des offrandes. Toutes les extrémités de la terre retourneront à Dieu et toutes les familles de nations se prosterneront devant lui (XXII, 28) ; toute la terre se prosternera devant lui et chantera son nom (LXVI, 4) ; toutes les nations loueront Dieu et se réjouiront quand il viendra les juger et les conduire (LXVII, 4-8) ; les anciens ennemis de Dieu le flatteront (LXXXI, 16[2]) ; tous les peuples que Dieu a faits viendront et se prosterneront devant lui et honoreront son nom (LXXXVI, 9) ; les Nations se réuniront et les empires, pour adorer Dieu (CII, 23) ; les rois de la terre et toutes les Nations loueront le nom de Dieu (CXLVIII, 11-13). La fille de Tyr et les filles des rois viendront et apporteront de riches présents (XLV, 10, 13 et suiv.) ; à Dieu ou au peuple juif ou à son

[1] Si toutefois ces versets parlent des Nations.

[2] A moins que le verset ne veuille dire qu'ils flatteront le peuple juif. Il entre dans ce mot יכחשו une nuance d'hypocrisie, l'hommage des Nations sera plus ou moins sincère, mais c'est déjà quelque chose qu'elles affectent la soumission et apportent, malgré elles, leur tribut d'éloges. Ces flatteries mensongères ne démontrent que plus fortement la puissance de celui qui les impose.

oint les rois apporteront des présents (LXVIII, 30 ; LXXII, 10 et s.) ; Dieu jugera les Nations, elles lui apporteront des présents, l'orgueil des puissants sera abaissé, les rois de la terre auront peur (LXXVI, 12-13) ; les Nations apporteront à Dieu louange et gloire, elles prendront des offrandes pour se rendre dans les parvis de son temple et se prosterner devant lui (XCVI, 7-9). La pierre autrefois méprisée des Nations devient la pierre angulaire, c'est l'œuvre de Dieu, un miracle aux yeux des hommes (CXVIII, 10-13, 22-23).

125. Cette conversion des Nations est la suite du jugement de Dieu dont nous avons parlé plus haut. Ce qui ouvrira surtout les yeux aux Nations, c'est le triomphe de ce petit peuple juif sur ses ennemis, l'efficacité de la protection que Dieu lui accorde et sa réhabilitation éclatante au jour du jugement. Le relèvement des Juifs, non par les armes et la force matérielle, mais par la seule intervention de leur Dieu, fera une impression profonde sur l'esprit des Gentils. Ils y reconnaîtront d'abord l'excellence de la Loi juive, dont la pratique a mérité au peuple juif la protection spéciale de Dieu ; le secret de l'histoire des Juifs leur sera ainsi révélé, ils rendront hommage à ce peuple si longtemps opprimé, à ce Dieu qui, jusque là, paraissait impuissant, mais dont le triomphe éclate dans le triomphe de son peuple. La justice de Dieu sera reconnue (XVIII, 28-32), la force matérielle des Nations sera brisée et elles verront que Dieu est le maître des peuples et de la terre (XLVI, 10, 11 ; LXXVI, 7-13) ; le peuple juif sera heureux, afin que, sur toute la terre, on connaisse les voies de Dieu et reconnaisse sa justice (LXVII, 3-6) ; de même, en délivrant le peuple juif du joug égyptien, Dieu a fait connaître sa puissance aux Nations (LXXVII, 15-16 ; cf. LXVI, 3) ; les Nations ennemies seront vaincues et verront que Dieu seul est le maître du monde (LXXXIII, 17-19), les adorateurs des idoles seront confondus, le jugement de Dieu réjouira la fille de Sion, Dieu montrera qu'il est plus fort que tous les autres dieux (XCVII, 7-9) ; le secours de Dieu se fera connaître, sa justice sera révélée aux yeux des Nations, il rendra sa faveur et sa foi à la maison d'Israël, et les extrémités de la terre verront ce que vaut son appui (XCVIII, 2-3) ; Dieu se lèvera pour témoigner sa miséricorde à Sion, et alors les peuples craindront son nom et les rois de la terre honoreront sa gloire (CII, 14-16 [1]) ; c'est pour l'honneur de son nom parmi les Nations que Dieu doit sauver le peuple juif (CXV, 1, 2, et s.) ; les peuples et les Nations loueront

[1] On pourrait appliquer ces versets aux Méchants (voir n° 157) ; nous en disons autant du Ps. CX.

Dieu, parce que la puissance de sa grâce s'est manifestée en faveur de son peuple (CXVII, 1-2).

126. Les Juifs également contribueront, par leurs efforts, au triomphe final de la vérité et à la connaissance du vrai Dieu parmi les Nations. Tout le monde sait que c'est la gloire des prophètes juifs d'avoir les premiers conçu le rêve de la fraternité universelle. C'est un phénomène unique dans l'histoire de l'antiquité et il faut aller jusqu'à la Révolution française pour retrouver, chez un autre peuple, les mêmes préoccupations généreuses. Quand on voit la place énorme occupée par les Nations dans la pensée juive, on reste frappé d'étonnement. Comment ce petit peuple, numériquement si faible et presque sans influence, a-t-il pu concevoir cette utopie grandiose du rapprochement des Nations? Qu'avait-il tant à s'occuper des Gentils, de leur avenir, de leur conversion ? Se figure-t-on, à l'époque où vivaient les auteurs des Psaumes, dans ce petit coin presque ignoré de la Palestine, gouverné par un obscur fonctionnaire perse, un pauvre Juif qui tous les jours se demande ce que pensent et disent de lui les Nations, comme si toutes les nations avaient les yeux tournés vers lui, et qui se flatte d'aller proclamer Dieu parmi les Gentils, comme si les Gentils faisaient cercle pour l'écouter? Et cependant le fait est là, quelque extraordinaire qu'il soit: les Juifs ont eu cette haute ambition de voir les Gentils se grouper autour d'eux et s'unir au nom du vrai Dieu. Les demi-explications ne manquent pas. On aura commencé par souhaiter la conversion des petits peuples voisins, qui n'étaient pas plus considérables que les Juifs, et, par transitions successives, on sera allé ensuite jusqu'aux peuples lointains et aux extrémités de la terre. Le rêve d'avenir aura été la revanche du présent : les Nations ne peuvent pas être soumises par la force, elles se soumettront d'elles-mêmes, les armes leur tomberont des mains; les Juifs sont abaissés parmi les Nations voisines, ils seront relevés et placés au-dessus de toutes les Nations du monde; les Juifs ont perdu leur nationalité, il n'y aura plus de Nations ou toutes les nations n'en feront qu'une seule. Cette théorie est aussi bien dans les Prophètes que dans les Psaumes, il y a déjà du messianisme dans l'opposition que font les Prophètes à toute alliance politique ou militaire des Hébreux avec les étrangers, les Egyptiens, les Babyloniens. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre et paraît démontrée par les Psaumes: c'est qu'à l'époque du second temple, un grand zèle de propagande religieuse s'était emparé des Juifs, soit qu'ils aient rencontré, pour répandre le Judaïsme, des circonstances particulièrement favorables, soit qu'ils y aient été poussés par l'ardeur toute nouvelle de leur piété.

Nous avons déjà fait remarquer que le Pauvre s'efforce de propager sa foi chez ses coreligionnaires et dans l'intérieur du pays (n° 103), et il a dû faire les mêmes efforts auprès des Gentils. C'est au moins ce que les Psaumes paraissent indiquer quand ils annoncent que le Pauvre ira proclamer et louer Dieu parmi les Nations, c'est le seul sens que nous trouvons à des paroles comme celles-ci : « Racontez parmi les Nations les hautes actions de Dieu (IX, 12 ; CV, 13). — Je te louerai parmi les Nations et je chanterai ton nom (XVIII, 50 ; LVII, 10). — Ecoutez, ô Nations ; entendez, tous les habitants de la terre (XLIX, 2). — Racontez sa gloire parmi les Nations, ses merveilles parmi tous les peuples ; dites parmi les Nations : c'est Dieu qui est Roi (XCVI, 3, 10). » Cette ardeur de propagande s'est continuée jusqu'à la naissance du christianisme et a beaucoup contribué à son expansion[1].

127. C'est l'activité et l'ardeur de la propagande juive à cette époque qui expliquent seules la présence, dans les Psaumes, de morceaux de véritable polémique religieuse. Nous ne comptons pas ici tous les passages où il est dit que Dieu est supérieur à tous les dieux et sur lesquels nous reviendrons plus loin, mais ceux où l'on sent un ton plus agressif et un véritable goût de bataille. « Racontez sa gloire parmi les Nations, ses hautes actions parmi tous les peuples ; car Dieu est grand et glorieux, plus redoutable que tous les dieux ; car tous les dieux des Nations sont de misérables idoles, tandis que Dieu a créé les cieux (XCVI, 3, 5 ; cf. XCV, 3, 5). — Toutes les Nations verront sa gloire ; soient couverts de confusion tous ceux qui adorent des images, qui se glorifient sottement de leurs idoles ; toi, Éternel, tu es incomparablement élevé au-dessus de tous les dieux (XCVII, 6, 7, 9). » — Et enfin ces beaux passages si connus du Ps. CXV et du Ps. parallèle CXXXV : « Pourquoi sera-t-il permis aux Nations de dire : Où est leur Dieu ? Notre Dieu pourtant est dans le ciel, et tout ce qu'il veut, il le fait ; tandis que leurs idoles sont d'argent et d'or, faites de main d'homme. Elles ont une bouche et ne parlent pas ; des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas, un nez et ne sentent pas, des mains inertes, des pieds qui ne marchent pas et leur gorge est sans voix Comme elles seront (ou soient) ceux qui les font et qui s'y confient. » C'est, comme on voit, une argumentation en règle et un véritable morceau de controverse religieuse.

[1] Ernest Havet avait déjà soupçonné que la propagande juive avait commencé de très bonne heure ; voir son ouvrage *Le christianisme et ses origines*, tome III, p. 453. D'anciens commentateurs, si nous ne nous trompons, ont pris les יראי ה' de LXVI, 16, pour des prosélytes (P. de Lagarde, *Proph. chald.*, p. XLVIII).

28. *Le Messianisme.*

128. Si l'on devait dire quel est le caractère dominant et la qualité maîtresse du génie hébraïque, il faudrait incontestablement et sans hésitation possible dire que c'est le caractère moral. Ce qui fait l'originalité et la supériorité du Dieu de la Bible sur tous les dieux de l'antiquité, c'est qu'il est un dieu juste qui hait le vice et récompense la vertu. Il n'y a point d'exemple d'un peuple qui ait tourné et retourné avec un tel acharnement l'éternel problème de la justice distributive. La pensée juive, après beaucoup de tâtonnements et de doutes, l'a résolu par l'idée messianique, qui est son invention propre et dont elle peut se glorifier à juste titre. La vertu de cette belle conception se manifeste encore aujourd'hui par l'attrait qu'elle exerce sur les esprits. L'humanité, qui s'est longtemps consolée du spectacle du mal par la foi dans l'immortalité de l'âme, semble se détourner de ce dogme, qui lui fait quelquefois l'effet d'un calcul mesquin et égoïste. La véritable consolation du Juste moderne ne sera peut-être pas bien différente de celle du Juste des Psaumes, ils croient tous les deux dans le même Messie.

129. Le propre d'une conception comme le messianisme est de rester nécessairement un peu vague et de ne pouvoir se renfermer dans une formule précise. Le messianisme est un rêve de poète, et il ne faut pas demander à un rêve de savoir très exactement ce qu'il veut. De là vient la difficulté que présentent souvent les passages messianiques de l'Ancien Testament. Dans les Psaumes, cependant, il y a une chose, au moins, qu'on voit très clairement, c'est le contenu de l'idée messianique. Les éléments qu'elle renferme peuvent se compter sans peine, la liste n'en est ni longue, ni difficile à dresser. Ce sont : 1° le Jugement de Dieu ; 2° la récompense du Pauvre et la punition du Méchant ; 3° la punition ou soumission des Nations rebelles, la conversion de toutes les Nations, leur union avec le peuple juif, le règne universel de Dieu sur tous les peuples et sur toute la surface de la terre. Nous avons déjà traité plus haut toutes ces questions [1]. La résurrection des morts, qui est devenue plus tard un dogme important du Judaïsme [2], ne fait point partie du tableau. On n'y trouve pas davantage cette magnifique métamorphose de la nature décrite dans Isaïe ; même la ville de Jérusalem ne paraît pas destinée à revêtir, pour la cir-

[1] Aux nos 110 à 127.
[2] Déjà au temps des Évangiles ou de Jésus ou des Pharisiens.

constance, un éclat particulièrement nouveau, et si les rois ou les Nations viennent y apporter leurs offrandes et adorer Dieu (voir par exemple CII, 23), elle ne devient pourtant pas, comme il semble qu'elle le devient ailleurs, le centre des peuples et la capitale de l'humanité. Les choses se passent un peu froidement, il faut l'avouer, et sans frais de cérémonie.

130. La dramaturgie messianique, à partir d'une certaine époque, s'enrichit d'un acte consacré à la grande mêlée des Nations qui, dans un dernier effort, se ruent contre Jérusalem et sur le peuple juif, et succombent dans une bataille épique, où toute la nature se déchaîne contre elles. Il n'y a rien de pareil dans les Psaumes, ou, du moins, s'il y est question d'une guerre finale, elle ne prend pas ce caractère grandiose et surnaturel qu'on trouve dans des descriptions postérieures. Le grand soulèvement des Nations contre Dieu et contre Jérusalem et la dernière guerre sont peut-être indiquées dans Ps. II, 1-3, רגשו גוים ; XLVI, 7, המו גוים; XLVIII, 5-8, המלכים נועדו ... תמהו נבהלו כחפזו ; LXV, 8 ; LXVIII, 31 ; CXVIII, 10 (Toutes les Nations m'entourent...); CXLIX, 7-9, et peut-être aussi au Ps. CX [1] ; l'apaisement qui suivra la victoire de Dieu et mettra fin à toutes les guerres paraît exprimé dans Ps. XLVI, 10, et LXXVI, 4. Le seul phénomène naturel qui accompagne peut-être cette victoire est un tremblement de terre (XLVI, 7 ; LX, 4 ; LXXV, 4), si toutefois c'est le sens des passages que nous indiquons. On pourrait ajouter, avec les mêmes réserves, les oscillations des montagnes et le bouillonnement des eaux de la mer (XLVI, 3-4), et aussi ce qui est dit à la fin du Ps. LXXXVI, vers. 12-14, qui est un passage messianique : La vérité poussera comme une plante... et la terre donnera ses fruits.

Les Juifs seront conduits à la victoire et gouvernés après la victoire par un roi (מלך) de la race de David, qui sera l'Oint du Seigneur, le Messie (משיח), le roi choisi par Dieu (XVIII, 51), la gloire des fils de Sion (CXLIX, 2), et pour qui un trône sera élevé à Jérusalem (CXXII, 5). On peut hésiter sur le sens de beaucoup de passages des Psaumes où il est parlé du *Roi* et du *Messie*. Est-ce que les Psalmistes croient réellement à un roi messianique, qui gouvernera dans les temps futurs et qui aura presque un caractère surnaturel ? La question est très controversée et mérite un examen spécial.

[1] Surtout versets 3 et 5 : יום חילך, יום אפו.

29. *Le Roi.*

131. Il faut tout d'abord étudier un certain nombre de psaumes qu'on appelle *psaumes royaux*. Lorsqu'on s'est arrêté, comme nous, à l'idée que les Psaumes sont postérieurs au premier temple, il est impossible qu'on n'éprouve pas de sérieux doutes devant ces morceaux consacrés, à ce qu'il semble, à un roi juif qui serait contemporain de l'auteur. Le nombre de ces psaumes, il est vrai, est très restreint, ce sont les Ps. II, XXI, XLV, LXXII, auxquels on peut ajouter la fin du Ps. LXI, et, si l'on veut, le Ps. CX, quoiqu'il n'y soit pas clairement question d'un roi. Nous pourrions facilement accorder, s'il n'y avait pas de fortes raisons qui s'y opposent, que ces psaumes sont antérieurs à la destruction du premier temple et qu'ils pourraient remonter jusqu'à Ezéchias, comme M. Renan le suppose pour l'un d'eux au moins [1] ; notre opinion sur l'âge des Psaumes en général n'en serait pas compromise, et de plus, s'il fallait faire commencer notre collection un siècle environ avant la destruction du temple, nous n'en serions pas autrement troublé, mais nous sommes convaincu qu'aucun de ces psaumes ne parle d'un roi contemporain, et que leur roi est le Messie, l'Oint du Seigneur. On pourrait accorder, à la rigueur, qu'un poète hardi eût prédit à un roi de Juda la soumission des rois de la terre et l'abaissement des Nations, mais il faut déjà avouer que sous des rois aussi faibles que l'étaient les rois de Juda à partir d'Ézéchias, l'hyperbole est un peu forte et risquait par trop de se heurter à la triste réalité. De pareils rêves ne semblent possibles que dans le seul domaine de la chimère. Ce qu'on ne peut pas accorder, c'est que l'idée du roi messianique soit absente des Psaumes; il serait impossible d'expliquer comment elle aurait disparu après avoir été célébrée par des écrivains bibliques plus anciens et surtout comment, après une interruption de plusieurs siècles, elle aurait reparu dans les Dix-huit Bénédictions et dans les Evangiles. Cette résurrection d'une idée, perdue depuis si longtemps, serait bien extraordinaire. Il est infiniment plus probable que la conception du roi messianique est restée vivante dans le cœur de la nation; c'est là que l'ont prise les Dix-huit Bénédictions et le Nouveau Testament.

132. Il faut considérer aussi que ces Psaumes royaux sont faits sur un même patron, et, ce qui est surtout frappant, c'est que ce patron ressemble étonnamment au portrait du roi David, qui est, par excellence, le type du roi messianique. Un poète qui aurait eu

[1] *Revue des Deux-Mondes*, *l. c.*

sous les yeux un roi actuel et contemporain, aurait été forcément entraîné à copier son modèle, au lieu de répéter une formule. Les psaumes royaux ne contiennent aucun trait individuel, rien qui rappelle un dessin fait d'après nature. Tous ces psaumes, sans exception, annoncent la soumission des Gentils, ce qui est déjà un des éléments essentiels du règne messianique ; le Ps. LXXXIX fait les mêmes promesses à David (vers. 24, 26, 28 ; cf. CXXXII, 18). Le Roi règnera d'une mer à l'autre, du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre (LXXII, 8) ; la main de David aussi s'étendra sur la mer et sa droite sur les fleuves (LXXXIX, 26). Tous les rois se prosterneront devant le Roi (LXXII, 11) ; David aussi sera élevé au-dessus des rois de la terre (LXXXIX, 28). Dieu dit au roi : Tu es mon fils (II, 7) ; David de son côté est le premier-né de Dieu et Dieu est son père (LXXXIX, 27-28). Le Roi vivra éternellement, de génération en génération, il sera assis éternellement sur son trône devant Dieu, on le vénèrera aussi longtemps que luiront le soleil et la lune, de génération en génération, son nom sera éternel et fleurira devant le soleil (XXI, 5 ; LXI, 7-8 ; LXXII, 5, 17) ; de même, la postérité de David ne s'éteindra jamais, le trône de David sera éternel comme le ciel, il sera en face de Dieu comme le soleil, éternel comme la lune (LXXXIX, 4-5, 30, 37-38). Dieu jure, et ne se démentira pas, que le Messie sera prêtre pour toujours (CX, 4) ; il jure fidélité à David et ne manquera pas à sa promesse (LXXXIX, 4, 36, 50 ; CXXXII, 11 [1]). Ce parallélisme constant entre le Roi et le David historique ou censé historique est des plus frappants, il est pour nous la preuve que le Roi n'est pas un personnage réel, mais idéal.

133. On a voulu voir une désignation précise du roi Ézéchias dans Ps. LXI, 7, où les mots ימים על ימי מלך תוסיף rappellent la prolongation des jours accordée au roi Ézéchias suivant Isaïe, XXXVIII, 8 (voir vers. 5 : הנני יוסף על ימיך), mais ce qui précède indique déjà suffisamment comment il faut traduire le verset du Ps. LXI et le sens en est encore précisé par Ps. XXI, 5, qui dit exactement la même chose en d'autres termes. C'est la promesse que le Roi vivra éternellement et que de nouveaux jours s'ajouteront sans cesse à ses jours. Loin de voir dans ces psaumes une allusion à ce qui s'est passé pour le roi Ézéchias, on pourrait se demander si toute cette histoire du roi Ézéchias ne serait pas plutôt la mise en action d'une métaphore comme celle de nos Psaumes LXI et XXI. Nous ne contestons aucunement le fait de la maladie et de la guérison d'Ézéchias, et ce fait suffit à expliquer

[1] Voir encore, sur David, le n° 132.

la tournure que le narrateur a donnée à cet événement, mais on peut contester l'authenticité du cantique qui aurait été écrit par Ézéchias en cette occasion Is., XXXVIII. 9-20). Ce n'est pas autre chose qu'un psaume[1]. et il serait facile de trouver dans la collection des Psaumes plus d'un morceau qui conviendrait à cette place.

134. Tous les exégètes ont remarqué que le roi messianique ne figure pas dans le Deutéro-Isaïe, mais que. dans ce livre, son rôle est occupé par le peuple juif ou au moins le peuple des Pauvres[2]. Les Psaumes ne semblent pas être restés étrangers à cette conception du messianisme. Dans le Ps. CX, le Messie est à la fois roi et prêtre (vers. 4), c'est-à-dire que tout en restant un Messie personnel, avec les attributs militaires d'un roi, il est aussi un personnage pacifique comme le serait un Messie des Pauvres, et que ses moyens d'action seraient à peu près ceux du peuple messianique du second Isaïe. Mais il y a plus : si nous ne nous trompons, les Psaumes, suivant leur habitude, ont confondu dans l'idée messianique plusieurs conceptions différentes. Ce sont comme des images superposées et qui transparaissent les unes à travers les autres. Ils ont, comme on a vu, le Messie personnel, qui peut être roi et prêtre; ils ont comme type du Messie le roi David; enfin, et c'est ici le point important, ils ont le Pauvre ou le peuple juif représenté par les Pauvres, qui, par moments, comme dans Isaïe, occupe le rôle du Messie personnel et le supplante. Quand on lit dans le Ps. LXXXIX 40-52, que Dieu a fait brèche dans les retranchements de David et de sa postérité, ruiné ses forteresses, de sorte que tous les passants l'ont pillé, qu'il est devenu la risée de ses voisins ; et puis, que les ennemis de David se sont réjouis, que sa splendeur a pris fin, que les jours de sa jeunesse ont été raccourcis et qu'il est couvert de honte, il est impossible de ne pas voir dans ce. David, moitié réel et moitié messianique, une représentation du peuple juif ou, si l'on veut, une certaine substitution du roi à son peuple et du peuple à son roi. En plus d'un endroit des Psaumes, on ne sait vraiment si le משיח est le Messie personnel ou le Pauvre (ou le peuple juif); David est, comme le Pauvre, le serviteur de Dieu ; l'élu de Dieu (n° 152) ; au Ps. CXXXII, les prêtres, les *hasidim*, David, le Messie, sont

[1] Se rappeler que le vers. 13 se retrouve Ps. XXII, 17-18. Le cantique d'Ézéchias est, dans nos textes, précédé d'un blanc ; ces blancs sont très souvent révélateurs et on peut les recommander à l'attention des critiques.

[2] Voir, par exemple, Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig, 1890, p. 137-143 ; Fr. Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaiakritik*, Gœttingue, 1890, p. 31 et s.

réunis de telle sorte qu'il est difficile de les distinguer et qu'on peut se demander si tous ces personnages ne se confondent pas en un seul [1]. La substitution du peuple juif à David est aussi indiquée dans Isaïe, LV, 3. La victoire du Roi sur les rois et les Nations, mentionnée dans les psaumes royaux, fait double emploi avec celle du peuple juif sur les mêmes adversaires qui est souvent annoncée dans les Psaumes (voir n° 122); enfin dans Ps. LXI, 7, et LXIII, 12, le Roi arrive de telle sorte qu'il est impossible de ne pas penser qu'il désigne uniquement le Pauvre, et il pourrait en être de même dans XX, 7, et XXVIII, 8 [2]. Dans les temps messianiques, le Pauvre peut bien avoir sa revanche : après avoir été opprimé et misérable, il occupera le premier rang de la société, il sera le maître, le roi. Il est bien évident que cette opinion peut être contestée ; nous la présentons uniquement comme une thèse qui pourrait mériter un examen plus attentif [3].

30. *Le Messie.*

135. Une fois qu'on a pris un parti sur le sens des *psaumes royaux*, la théorie messianique des Psaumes n'offre guère de difficulté. Voici d'abord le portrait que fait du Roi le Ps LXXII : « Il jugera le peuple avec justice et équité, secourra et fera triompher jusqu'à la fin des siècles l'*ani*, l'*ébion*, le *çaddik* ; il gouvernera d'une mer à l'autre et jusqu'aux extrémités de la terre ; les habitants du désert se prosterneront devant lui, les rois de Tarsis (Tartessus en Espagne), les îles (de la Méditerranée), les rois de Scheba et de Seba (Arabie) lui apporteront des présents, lui paieront tribut ; tous les rois se prosterneront devant lui et tous les peuples le serviront [4] ; sous son règne, la terre produira du blé en abondance, son nom sera éternel et prospérera en face du soleil, on se bénira en lui et les Nations admireront son bonheur. »

[1] Les prêtres seraient, dans ce cas, le peuple-prêtre, ce qui expliquerait en partie l'importance des *cohanim* dans les Psaumes.

[2] Cf. LXXXIV, 10, où le משיח désigne aussi le Pauvre ou le peuple juif ; les auteurs hébreux sont aussi les Messies de Dieu (CV, 15); le verset LXXXIX, 52, a déjà été cité plus haut. Les passages où le roi David est désigné comme Oint et Messie sont XVIII, 51 ; LXXXIX, 21 ; CXXXII, 10, 17 ; et probablement LXXXIX, 39.

[3] Voir encore LXXXIX, 18, תרום קרנינו, pour le peuple juif ; CXLVIII, 14, וירם קרן ; CXXXII, 17, לנגי ... שם אצמיח קרן לדוד ... למשיחי, et le ... את צמח דוד des Dix-huit Bénédictions.

[4] La fin du Ps. LXVIII, où sont représentées diverses nations qui apporteront leurs dons au peuple juif, rentre, comme on voit, dans la forme ordinaire des conceptions messianiques, et il n'est pas étonnant que l'Égypte et l'Éthiopie soient nommées parmi les pays qui apporteront leur tribut à Jérusalem. Il n'y a rien à tirer de ce passage pour fixer la date du psaume.

136. Dans le célèbre Ps. II, le Messie est également représenté comme un Roi, fils de Dieu ; il vaincra les Nations et son empire s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre (vers. 8). Au Ps. XLV, le Roi est représenté comme le plus beau des hommes, il apparaît tour à tour en guerrier triomphant et en souverain magnifique, son trône sera éternel, les filles des rois étrangers seront ses femmes, le lien qui les unissait à leur famille, à leur peuple idolâtre, sera rompu et leur seule famille, ce seront dorénavant leurs enfants nés dans le Judaïsme. Le Psaume LXXXIX, dont nous nous sommes déjà occupé plus haut, parle évidemment du roi David, mais c'est un David idéalisé, élevé par anticipation au rôle de Messie, tous les traits de son portrait rappellent, jusque dans les détails, le Roi de Ps. LXXII. Il n'y a absolument rien de messianique dans le Ps. XXII, qui s'explique de la manière la plus simple [1], mais le Ps. CX est encore consacré, si nous ne nous trompons, au Messie personnel. Dans ce psaume célèbre, mais dont le texte est très mal conservé, le Messie porte des noms que nous n'avons pas encore rencontrés et qu'on ne trouve pas ailleurs : il s'appelle Maître אדוני, et il est assis à la droite de Dieu (vers. 1) ; comme nous l'avons vu plus haut, il est prêtre כהן pour toujours (vers. 4), mais surtout il porte ce nom de Melchisédech (vers. 4), déjà porté par un personnage énigmatique du temps d'Abraham. Pour nous, ce dernier trait est particulièrement significatif : le Pauvre est un *Çaddik*, il est bien naturel qu'il veuille que le Roi-Messie le soit aussi, et c'est ce qu'il indique par ce nom composé de מלכיצדק. L'idée générale de ce psaume est des plus simples et conforme au type ordinaire de la prédiction messianique : Dieu renversera les Nations et les rois, et fera triompher Israël et le Roi [2].

[1] Contrairement à ce que croit Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, p. 60.

[2] Le récit de cette victoire, qui est fort court et peut-être tronqué, n'est pas sans avoir une analogie au moins lointaine avec le ps. LXVIII. Ici également on a comme une marche de Dieu contre l'ennemi (vers. 2, מצרון), puis les נדברות, la tête des ennemis brisée (vers. 5 et 6 ; LXVIII, 22). Par suite, au lieu de עמך נדברות (vers. 3), on sera tenté de lire גשם נדבות (LXVIII, 10) ; au lieu de הדרי קדש (vers. 3), on lira הררי קדש, comme plusieurs exégètes l'ont proposé ; et, si l'on se souvient qu'au début du Cantique de Débora, la pluie ou la rosée des montagnes intervient également (les montagnes manquent, par erreur, dans Ps. LXVIII), on comprendra mieux, à ce qu'il semble, le commencement du vers. 10 du Ps. LXVIII et un des détails de cette scène militaire dont nous avons parlé plus haut au n° 95. Au lieu de מחל בדרך du vers. 7, qui ne donne pas de sens satisfaisant, nous proposons de lire מנחל עדניך (cf. XXXVI, 9). Enfin, au vers. 6, il faut peut-être lire גאות ou vocaliser גוירות avec le sens de גאות (voir n° 52).

31. *Le Retour des exilés.*

137. Le bonheur de l'époque messianique ne serait pas complet si la patrie n'était rendue aux Juifs qui sont captifs et dispersés dans les pays étrangers, et, à en juger par la place donnée à cette pensée dans les Dix-huit Bénédictions, le rappel des exilés doit même être le premier acte et comme le signal de l'ère messianique [1]. Il semble que ce retour des exilés de toutes les parties de la terre soit quelquefois mentionné, dans la Bible, à des époques où les Juifs n'étaient pas si dispersés, il y a là une difficulté au moins apparente et sur laquelle nous aurons à revenir plus tard. A l'époque du second temple, où nous plaçons les Psaumes, la dispersion des Juifs était grande, au contraire, et on n'est pas étonné qu'elle préoccupe la conscience nationale. Sans parler des Juifs exilés en masses dans l'Assyrie et la Babylonie après la chute de Samarie et celle de Jérusalem, il est probable que dès les premiers temps du second temple beaucoup de Juifs avaient quitté la Palestine pour aller s'établir en Egypte et aussi, en partie, dans les pays limitrophes de la Palestine, comme on le voit déjà par les chapitres XLII-XLIV de Jérémie. A partir de cette époque un courant d'émigration continu a dû s'établir entre la Palestine et l'Egypte et c'est ce qui explique, mieux que toutes les autres hypothèses, comment l'Egypte a compté plus tard un si grand nombre de Juifs. Le récit de la campagne de Juda Macchabée au-delà du Jourdain et dans le nord (I Macchab., chap. v, et II Macchab., principalement chap. x) montre également que beaucoup de Juifs étaient établis dans ces régions voisines et il est probable qu'il en était ainsi depuis longtemps. Il y en avait sans doute aussi, au moins depuis la conquête d'Alexandre, dans l'Asie Mineure, où on trouve plus tard, au temps des Romains, de nombreuses colonies juives, et il n'est pas douteux non plus que de petits essaims de Juifs s'étaient peu à peu fixés d'une part, tout le long de la route qui va de la Babylonie en Palestine ; d'autre part, dans les îles nombreuses de la côte méditerranéenne, les אִיִּים dont il est si souvent question dans la Bible. Un seul passage des Psaumes parle des Juifs exilés aux quatre coins de la terre, à l'orient, à l'occident, au nord et du côté de la mer (CVII. 3) [2], et il se pourrait bien que

[1] Dans les Psaumes, cependant, pas un seul passage ne dit formellement que le rappel des exilés se fera juste à l'époque messianique ou au début de cette époque, mais les Dix-huit Bénédictions, qui émanent directement des Psaumes, indiquent très bien quelle est la pensée des psalmistes sur ce sujet.

[2] D'après une hypothèse très ingénieuse de M. Graetz, ce Psaume serait la des-

ce fût une simple exagération poétique ; tous les autres passages des Psaumes sur le rapatriement des captifs s'expliquent sans peine par la captivité des Juifs en Assyrie et en Babylonie. Seul le בגוים זריתנו de XLIV, 12[1], pourrait désigner encore une dispersion plus large des Juifs. Le retour des exilés est indiqué sous forme de prédiction ou de prière au Ps. XIV, 7, avec son parallèle LIII, 7 ; au Ps. CVII, comme nous venons de le dire; au Ps. CVI, 47 (קבצנו מן הגוים), et enfin au Ps. CXLVII, 2 (נדחי ישראל יכנס). Au Psaumes LXXXV, 2, et CXXVI, 1, le retour des exilés indiqué comme un fait accompli est évidemment le retour de l'exil de Babylone. Ce rapatriement est incomplet, la plus grande partie des Juifs est encore à l'étranger, et c'est pourquoi le Ps. CXXVI, au verset 4, demande un rapatriement plus large ou complet, שובה שבותנו. Au verset 5 du Ps. LXXXV, le שובנו ne s'applique pas aux exilés véritables et n'est pas en contradiction avec le verset 1 ; le mot désigne le retour à Dieu.

32. *Indétermination de l'époque messianique.*

138. On voit, par ce qui précède, qu'en somme il est assez facile de savoir ce que contient l'idée messianique d'après les Psaumes, mais en revanche, il est bien difficile de savoir quand, à quelle époque et en combien de temps se réalisera l'idée messianique. Est-ce bientôt et du vivant de celui qui parle, ou dans un avenir plus ou moins prochain, ou dans cet avenir éloigné et nébuleux que d'autres livres bibliques appellent la fin des temps ? Est-ce que l'œuvre messianique s'accomplira en une fois et en un seul acte, ou bien en actes partiels, successifs, disséminés sur un long espace de temps? Et dans ce cas, où commence-t-elle au juste et faut-il la voir déjà dans les simples actes de réparation et

cription du retour des Juifs au temps de Cyrus, après l'exil de Babylone. Nous avons cependant des doutes sur l'exactitude de cette interprétation. Le verset 3, à nos yeux, est prophétique, le reste du psaume décrit les misères du Pauvre sous les symboles (maintenant bien connus du lecteur) de la faim, de la soif, des tourments du désert, des dangers courus dans les abîmes de la mer, avec des souvenirs plus ou moins précis de la sortie d'Egypte, prise pour type de la délivrance finale (versets 9, 18, 35). Les chaînes de fer et les verrous de fer des versets 10 et 16 rappellent le כור הברזל qui, dans la littérature biblique, désigne souvent l'Égypte, et l'image de ces chaînes se trouve également au Ps. CV, 17, pour la captivité de Joseph. Les Ps. CV et CVI sont tout entiers consacrés à la sortie d'Égypte et aux épisodes qui l'ont suivie, le Ps. CVII en est, très évidemment, la continuation et appartient à la même série. Les versets 23-30 pourraient faire allusion à la délivrance future des Juifs répandus dans les îles de la Méditerranée et à celle des Juifs d'Égypte ; ce pourraient être ces derniers qui « descendent en mer sur les vaisseaux pour faire leur travail (commerce) sur les grandes eaux. »

[1] Au Ps. LXXVIII, 61, il est probablement question de l'exil de Babylone.

e que le Pauvre attend de Dieu ? A ces questions, il n'y a
ponse précise. Le Pauvre qui rêve de bonheur peut avoir
s illusions. Pourquoi le rêve ne s'accomplirait-il pas
t si ce n'est demain, pourquoi pas très prochainement ou
ques années ? Dans ce cas, le vœu du Pauvre, limité par
ratique de la vie, restera modeste et terre à terre. S'il
on espérance, elle gagnera en grandeur ce qu'elle perd
, et plus il la reculera dans l'avenir, plus elle deviendra
e et enthousiaste. De petits actes de justice, même de
dividuelle, peuvent suffire dans le présent ; dans l'ave-
ontraire, il faudra que l'œuvre soit grandiose et accom-
une brillante mise en scène. Entre le bonheur actuel et
e de tous les jours et le bonheur messianique, il n'y a, en
u'une différence de degré, l'esprit monte de l'un à l'autre
pente insensible et il est difficile de dire où l'un finit et
ommence. De là vient le caractère indécis d'un grand
le Psaumes, qui sont en même temps dans le réel et dans
ù le bonheur du Pauvre est à la fois si proche et si éloi-
les secrets de l'avenir. Le messianisme est un peu par-
s les Psaumes et à toutes les doses, même les plus faibles ;
omme enveloppés et imprégnés d'une atmosphère mes-

33. *Histoire et Géographie*

Les Patriarches (Abraham, Isaac, Jacob, Israël). — Dieu
les Juifs, le Dieu d'Abraham, et Abraham est son servi-
VII, 10 ; CV, 6, 42[1]) ; il est le Dieu de Jacob et d'Israël
XLI, 14 ; XLVI, 8, 12 ; LIX, 6 ; etc.), le saint d'Israël
; LXXVIII, 41 ; LXXXIX, 19), le gardien d'Israël (CXXI, 4),
le taureau אביר de Jacob (CXXXII, 2, 5[2]) ; il a contracté
avec Abraham, fait serment à Isaac, établi comme une
Jacob, comme une alliance éternelle pour Israël, de leur
terre de Canaan, qui est leur héritage (CV, 9-11) ; il
nt de la parole donnée à Abraham en tirant son peuple
pour lui donner les terres des peuples et le bien des
CV, 42-44).

ple juif est le peuple du Dieu d'Abraham (XLVII, 10), la
raham, les fils de Jacob, ses préférés בחיריו (CV, 6), la

[1] passage parallèle de I Chron., XVI, 13, au lieu de זרע אברהם, il y a
.

[2] outes ces expressions où figurent Jacob et Israël, on doit se demander si
oms ne désignent pas le peuple juif plutôt que le patriarche.

maison d'Israël (XCVIII, 3; CXIV, 1), les tribus d'Israël (LXXVIII, 55), la postérité et la race de Jacob et d'Israël (XXII, 24; LXXVII, 16). Jacob et Israël représentent le peuple juif (XIV, 7; XXII, 4; XXV, 22; XLVII, 5; etc.); Dieu est le gardien שומר d'Israël (CXXI, 4), Israël est son peuple et son serviteur (CXXXV, 12; CXXXVI, 22); la maison d'Israël est opposée à la maison d'Aron et peut-être aux יראי ה' (à moins qu'elle n'y soit comprise) dans CXV, 9-11, et 12-13; CXVIII, 2-4; CXXXV, 19-20. Le nom du roi *Melchisédech*, qui figure dans l'histoire d'Abraham, se retrouve dans Ps. CX, 4, sans qu'on puisse dire s'il y a, dans ce psaume, allusion à ce personnage. Aux versets CV, 12-15, il est, au contraire, fait clairement allusion aux pérégrinations des patriarches et de leurs familles dans le pays de Canaan et en Egypte, en qualité d'étrangers, et principalement à la protection accordée à Abraham et à Isaac contre le roi d'Egypte et le roi Abimélech (Gen., XII, 20 sqq.; XX, XXVI, et peut-être XIV et XXXV, 1-8). Il est intéressant de remarquer le grossissement sous lequel le poète voit les événements[1]; quand une fois on connaît le procédé, bien des passages des Psaumes deviennent plus clairs.

140. Sur les temps antérieurs aux patriarches, il n'y a rien dans les Psaumes. Il n'est pas probable que le מבול de XXIX, 10, fasse allusion au déluge. Dans Ps. CIV, 6, 9, où il est question des eaux qui se tiennent sur les montagnes et des eaux qui ne couvriront plus la surface de la terre, il n'est sûrement pas question du déluge, mais de l'état de la terre avant la création (Gen., I, 2). Dans CXXXVI, 5-8, il y a évidemment allusion au récit du chap. Ier de la Genèse et tout principalement aux versets 14-16 (voir aussi Ps. CIV, 19). Enfin, pour revenir à l'époque des patriarches, au vers. XI, 6, il y a probablement allusion à la pluie de feu qui a détruit Sodome (cf. Gen. XIX, 24; voir aussi Ps. CXL, 11).

141. *Les fils de Jacob, les tribus.* — Outre le passage déjà mentionné au paragraphe précédent, les tribus sont mentionnées au Ps. CXXII, 4, mais à titre de simple souvenir historique ou peut-être plutôt encore comme une résurrection historique (car le psaume a une forte teinture messianique) où figurent les anciennes tribus qui se sont reconstituées et se rendent en pèlerinage à Jérusalem; elles y verront, sur son trône, le rejeton de David (voir aussi LXXVIII, 55).

Lévi. La maison de Lévi est nommée, concurremment avec les maisons d'Israël, d'Aron, et avec les יראי ה', dans CXXXV, 19-20. Elle manque dans le passage parallèle du Ps. CXV.

[1] Plus loin, CV, 20, l'histoire de Joseph tiré de la prison par Pharaon est aussi racontée en termes ampoulés.

Juda joue, naturellement, parmi les tribus, le grand rôle que lui assigne la littérature biblique des temps postérieurs, il est le législateur de Dieu מחקקי (LX, 9), comme dans la bénédiction de Jacob (Gen. XLIX, 10); Juda et Jérusalem sont choisis par Dieu et préférés à *Joseph* et à *Ephraïm* (LXXVIII, 67-68), après le retour de l'exil de Babylone, à ce qu'il semble, et par allusion à la préférence accordée à Juda après le schisme des dix tribus. Le nom de Juda représente, d'ailleurs, le peuple juif tout entier (XLVIII, 12, et XCVII, 8; LXXVI, 2; CXIV, 2); les villes de Juda représentent (sans doute après l'exil) le pays tout entier (LXIX, 36 [1]).

Joseph. Les Psaumes paraissent avoir une certaine prédilection pour le patriarche Joseph et nous nous demandons si elle n'est pas due à sa qualité de *çaddik* qui lui est déjà attribuée par de très anciennes légendes [2]. Ce n'est pas pour rien que le Ps. CV, 17-22, lui attribue une si large place dans l'histoire ancienne des Hébreux. Le choix des personnages nommés dans les Psaumes, nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater, n'est pas abandonné au hasard, il dépend des sympathies et des antipathies particulières aux Pauvres. Joseph occupe véritablement un rang élevé dans les Psaumes : les fils de Joseph sont nommés à côté des fils de Jacob et sur la même ligne (LXXVII, 16), dans une phrase où il est question de la sortie d'Egypte ; Joseph, son frère *Benjamin*, ses fils *Ephraïm* et *Manassé*, sont encore mis en avant, à côté d'Israël, dans le Ps. LXXX, 2-3, où la sortie d'Egypte est également mentionnée (vers. 9) ; Ephraïm et Manassé sont mis au même rang que Juda dans Ps. LX, 9 ; enfin, au Ps. LXXXI, 5-6, on a encore, à propos de l'Egypte, Joseph à côté d'Israël et de Jacob. Cependant, la destitution du royaume du Nord après le schisme, sous les noms de Joseph et d'Ephraïm, est rappelée, comme nous l'avons déjà indiqué à l'alinéa précédent, dans Ps. LXXVIII, 67 (cf. n° 148).

Benjamin. La tribu de Benjamin est mentionnée, à côté de celles de Juda, de *Zabulon* et de *Neftali*, dans un passage dont le sens est très obscur, mais qui semble être à la louange de toutes ces tribus (LXVIII, 28).

[1] On pourrait cependant dire ceci : dans les Ps. XLVIII, LXIX, XCVII, Juda est mentionné seul, parce que ces Psaumes parlent des Juifs à l'époque du second temple, et qu'à cette époque la tribu de Juda formait la majorité du peuple juif ; dans les Ps. LXXVI et CXIV, Juda étant placé à côté d'Israël, n'est pas un synonyme d'Israël, mais opposé à Israël, et les deux noms représentent, le premier l'ancien royaume du sud ; le second, l'ancien royaume du nord.

[2] Par exemple, Midrasch rabba sur Genèse, chap. LXXXVII ; cf. Adolf Kurrein, *Traum und Wahrheit, Lebensbild Josefs nach der Agada ;* Ratisbonne, 1887, p. 67, note 1.

Ephraïm. La tribu d'Ephraïm est tour à tour traitée avec affection et animosité par les Psalmistes. Le rôle de la tribu d'Ephraïm dans le schisme des dix tribus et le culte rival de Jérusalem installé dans le royaume du Nord ne sont pas encore oubliés ni pardonnés (LXXVIII, 10, 67); mais, d'autre part, Ephraïm est le descendant de Joseph pour lequel les Psaumes ont tant de vénération, il fait tout de même partie du peuple juif, et comme nous sommes à l'époque du second temple, les anciennes rivalités des tribus sont apaisées. Quand Dieu rappellera son peuple dans la terre de Canaan et ramènera les captifs, les dix tribus ne seront sûrement pas oubliées et le sentiment national embrassera dans un même amour tous les descendants d'Israël. C'est ce qui explique les passages des Psaumes déjà cités plus haut où Ephraïm est traité avec sympathie. Si le verset LXXVIII, 9, הסבו ביום קרב, fait allusion, comme on le croit, à la négligence des tribus du nord dans l'œuvre de soumission et d'expulsion des Canaanéens, ou s'il n'indique pas plutôt, comme nous le supposerions volontiers, l'acte du schisme et rien de plus, c'est ce que nous ne sommes pas en mesure de décider.

142. *Moïse et Aron.* — Moïse est souvent nommé dans les Psaumes sans qu'on puisse dire qu'il soit parlé de lui avec l'enthousiasme qu'on attendrait; Aron lui est presque toujours associé et tient à côté de lui, un rôle considérable. Moïse est le serviteur de Dieu, son élu בחירו; Aron est l'élu de Dieu בחר בו, le saint de Dieu (CV, 26; CVI, 16[1], 23); Moïse et Aron sont les prêtres de Dieu (XCIX, 6), ils sont chargés ensemble de faire les miracles et les signes en Égypte (CV, 26-27), ensemble ils conduisent les Hébreux à travers le désert (LXXVII, 21), ensemble ils sont en butte aux intrigues et aux jalousies de la troupe de Corah (CVI, 16). Leur grand mérite semble être, aux yeux des Psalmistes, d'avoir prié en faveur des Hébreux et obtenu le pardon du peuple (XCIX, 6; CVI, 23). L'importance de ce genre de prière se rattache probablement à la haute idée que les Psalmistes ont de la prière en général, ce sont peut-être les invocations que *Pinehas* et *Samuel* ont adressées à Dieu, qui leur ont valu l'honneur de figurer dans les Psaumes (XCIX, 6; CVI, 29-30[2]). Moïse est puni à Meriba par la faute des Hébreux, pour avoir prononcé des paroles inconsidérées

[1] D'après W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthums*, Leipzig, 1890, p. 258, cette épithète de *saint* donnée à Aron serait tout à fait caractéristique et uniquement réservée aux prêtres.

[2] L'explication des deux passages est douteuse et peut donner lieu à des interprétations diverses. Dans le Pentateuque, il n'est pas question d'une prière de Pinehas; sur le mot ויפלל de Ps. CVI, voir les commentateurs.

(CVI, 32-33; cf. Nombres, XX, 8-13, 24; XXVII, 14; Deut., I, 37; XXXII, 51[1]. La maison d'Aron est mentionnée CXV, 10, 12; CXVIII, 3, CXXXV, 19. L'huile qui descend onctueusement de la tête sur la barbe d'Aron (CXXXIII, 2) est associée à des images de paix et de bonheur. Le Ps. XC est attribué, dans la suscription, à Moïse איש האלהים.

143. *Les Hébreux en Égypte.* — La famine conduit les Hébreux en Égypte, où Joseph vendu par ses frères les a précédés et est devenu puissant. Ils y sont d'abord très heureux, mais Dieu change le cœur des Égyptiens, ils oppriment les Hébreux et ceux-ci sont délivrés grâce au miracle des dix plaies. Ils sortent d'Égypte chargés d'argent et d'or et les Égyptiens se réjouissent de leur départ, car ils avaient fini par en avoir peur (CV, 16-38). Les plaies d'Égypte énumérées dans ce psaume sont, en suivant l'ordre du texte : les ténèbres, l'eau changée en sang, les grenouilles, les fauves, les insectes, la grêle, les sauterelles, la mort des premiers-nés. Il manque deux plaies dont il est question dans l'Exode, l'épizootie דבר et le שחין, et en outre les plaies ne sont pas énumérées dans l'ordre suivi par le récit de l'Exode. Il est évident, néanmoins, que ce récit a été utilisé par notre psaume ; on n'a, pour s'en convaincre, qu'à comparer notre vers. 29 avec Ex., VII, 20-21 (eau changée en sang, les poissons meurent), notre v. 30 avec Ex., VII, 28 (les grenouilles dans la maison et les appartements du roi), notre v. 32-33 avec Ex., IX, 24-26 (feu et flamme qui accompagnent la grêle, arbres brisés) ; notre vers. 38 avec Ex. XI, 3 et 8, et XII, 31-33 (impression faite finalement sur les Égyptiens, leur crainte). On voit aussi comment le poète amplifie et développe son thème : les appartements du roi envahis par les grenouilles deviennent les appartements des rois ; à la sauterelle appelée ארבה, il ajoute le ילק ; il énumère les arbres frappés de la grêle (la vigne, le figuier et les autres arbres) ; il sait enfin, quoique personne ne le lui ait dit, que dans les colonnes des Hébreux en marche pas un homme ne chancelait. Un récit analogue se trouve au Ps. LXXVIII, 43-51, les plaies y sont indiquées et énumérées comme suit : Eau changée en sang, fauves, grenouilles, sauterelles, grêle, épizootie et mort des premiers-nés. Quoique ce tableau dépende très probablement aussi de celui de

[1] Le récit de l'incident de Meriba dans Ex. XVII, 1-7, ne sait encore rien de la punition de Moïse et d'Aron ; le verset de notre psaume doit être traduit comme nous le faisons (contre Schultz, dans son Commentaire) ; on voit bien, dans Nombres, XX, quelle est la faute de Moïse et d'Aron ; ils n'ont pas cru à la possibilité du miracle et ils se sont écriés ironiquement : Est-ce que vous vous imaginez que de ce rocher nous pouvons faire sortir de l'eau ?

l'Exode, les traits de ressemblance y sont moins apparents, parce que l'auteur a fait un effort visible pour échapper à la prose du style narratif; il s'épuise à chercher des synonymes : חסיל avec ארבה, חנמל avec ברד, שקמה à la place de תאנה, בעיר à côté de מקנה, il ne parvient cependant à ajouter au tableau que des mots ronflants et creux[1]. Les plaies d'Égypte et la mort des premiers-nés, en particulier, sont encore mentionnés CXXXV, 8-9; CXXXVI, 10. Une allusion à l'incrédulité des Hébreux en Égypte, lorsque Moïse et Aron vinrent leur annoncer le secours de Dieu, ou à la mer Rouge à l'approche des Égyptiens, se trouve CVI, 7.

144. *Sortie d'Égypte, passage de la mer Rouge.* — Les colonnes de nuée (fumée) et de feu qui marchent à la tête des Hébreux et les dirigent à la sortie d'Égypte, sont rappelées CV, 39, et LXXVIII, 14; cf. Ex., XIII, 21-22. Le Ps. CV ne parle pas du passage de la mer Rouge, le Ps. LXXVIII n'y consacre qu'une seule phrase (vers. 13), qui semble empruntée à Ex., XV, 8. En revanche, la sortie d'Égypte, le miracle de la mer Rouge et d'autres miracles qui l'ont accompagné et suivi sont racontés en termes magnifiques au Ps. CXIV, et probablement au Ps. LXVIII (voir n° 95); l'épisode de la mer Rouge manque au Ps. CXXXV, il se trouve au Ps. CXXXVI, 13-15, et au Ps. CVI, 9-12 (cf. Ex., XIV, 28, 31, et XV, 1). Enfin, il faut voir encore LXVI, 6; LXXIV, 13, LXXVIII, 13, 53 (cf. Ex., XIV, 8), et peut-être y a-t-il des allusions à l'action de Dieu sur la mer Rouge, et aux miracles qui ont suivi, dans LXV, 8; LXXVI, 7; LXXVII, 16-21; XCVII, 2-5; XCVIII, 8; passages dont les descriptions rappellent celle des Ps. XXIX et LXVIII et autres (n° 95). Sur la sortie d'Égypte, il faut voir encore LXXX, 9, et LXXXI, 11. La délivrance d'Égypte est la preuve la plus frappante de la puissance de Dieu, du secours qu'il accorde à son peuple; c'est pourquoi les Psalmistes s'en souviennent lorsqu'ils invoquent la protection de Dieu, l'effet moral qu'elle a produit sur les Nations (Ex. XV, 14-15) se reproduira chaque fois que Dieu montrera sa force et viendra pour sauver les Juifs (voir LXVI, 7; LXXVII, 15; XCVII, 6; CVI, 8; et autres passages qui ne manquent pas).

145. *Les Hébreux dans le Désert.* — Sur la scène de Sinaï, il faut voir ce que nous avons dit plus haut sur le Ps. LXVIII (n° 95). Les récits les plus importants des incidents du désert se trouvent aux Ps. LXXVIII et CV-CVI. Le Ps. LXXVIII, vers. 15-41, énumère les épisodes de l'eau qui sort du rocher, de la manne,

[1] Ce psaume a quelques traits communs avec le Ps. CV : la désignation des espèces d'arbres frappés de la grêle, et le ראשית אונים pour les premiers-nés.

des cailles et de la mortalité qui suivit la pluie des cailles; les mêmes faits se trouvent CV, 40-41 (cailles, manne, eau [1]), et sont indiqués CVI, 15 (cailles, manne), CVI, 14, 32-33; LXXXI, 8; XCV, 8-9, eau; cf. CVII, 4-5. Les faits sont amplifiés dans Ps. LXXVIII et CV: des flots d'eau sortent des rochers et des fleuves coulent dans le désert; les Hébreux, après qu'ils ont de l'eau à boire, se demandent si Dieu pourra aussi leur donner à manger; les cas de mort qui se produisent après la pluie des cailles sont dus à la colère de Dieu. Sur l'épisode de l'eau, il faut voir aussi CVII, 9, 33-36 [2]; CXIV, 8. Les Ps. LXXVIII, XCV et CVI, prennent tous ces incidents pour des épreuves auxquelles les Hébreux soumettent Dieu, afin de s'assurer de sa puissance [3], et ces psaumes suivent en cela les récits du Pentateuque, qui montrent les mutineries des Hébreux dans les épisodes des cailles et de la manne, et parlent formellement de l'épreuve de Dieu dans les épisodes de *Massa* et de *Mériba* (cf. Ps. LXXXI, XCV et CVI). Les auteurs des Ps. LXXVIII et CVI connaissaient sûrement le texte des Nombres sur les cailles, comme on le voit par la comparaison de Ps. LXXVIII, 29-31, et CVI, 14, avec Nombres, XI, 31, 33-35. Le Ps. CVI raconte, en outre, l'incident de *Datan* et d'*Abiram* (vers. 16-18, d'après Nombres, XVI; cf. Nomb., vers. 32 et 35), personnages que l'auteur considère probablement comme types des Méchants qui descendent dans la fosse; puis vient l'épisode du veau d'or (vers. 19-22; Ex., XXXII; Deut., IX) et la résolution de Dieu d'exterminer le peuple, qu'il aurait exécutée sans la prière de Moïse (vers. 23, Deut., IX); ensuite, l'incident des explorateurs ou plutôt ses suites, le découragement des Hébreux et la punition qui les frappe (vers. 24-27; Nombr., XIV; Deut., I [4]); enfin viennent le culte rendu à *Baal-Peor* et l'acte vengeur de *Pinehas* (vers. 27-31, d'après Nombr., XXV, 1-13). Les quarante ans de séjour dans le désert et les continuels découragements du peuple durant cette époque, et les menaces de punir leur incrédulité, sont rappelés dans Ps. XCV, 10-11 (cf. Nombr., XIV, 26-37; Deut., I, 3, 35 [5]). Nous avons déjà parlé plus haut de la conquête des pays de *Sihon*, le roi émorite, et d'*Og*,

[1] C'est l'ordre dans lequel les faits sont racontés dans Exode, XVI-XVII; dans Nombr., XI, on a la manne et les cailles; Nombr., XX, l'eau qui sort du rocher.

[2] Cf. Deut., VIII, 15. Nous rappelons que nous considérons le Ps. CVII comme un morceau à double et triple fond, où sont amalgamés et mis sur le même plan des souvenirs historiques de diverses époques (Égypte et désert compris), et des théories sur l'avenir.

[3] Au Ps. LXXXI on dirait que c'est l'inverse; cf. Ex., XVI, 4; Deut., VIII, 16.

[4] Le vers. 25 du Ps. est imité de Deut., I, 27; le vers. 27 du Ps. est une fiction de l'auteur.

[5] Ce ne sont pas les seuls passages où il est dit que Dieu s'irrite contre le peuple et renonce à le conduire en Terre-Sainte.

roi de Basan (n° 95). Nous ne savons s'il faut considérer comme un souvenir du passage des Hébreux dans le désert la mention du *désert de Kades*, dans Ps. XXIX, 8.

146. *La conquête du pays de Canaan.* — Les Psalmistes ne disent que peu de chose de la conquête de la Terre-Sainte par les Hébreux. Ce qui les a frappés le plus, c'est que les peuples cananéens ont été dépossédés pour faire place aux Hébreux et ils y voient un présage pour les temps à venir et la victoire future des Juifs sur les Nations (XLIV, 2-9; LXXVIII, 55; CV, 44; CXI, 6; CXXXV, 12; cf. CVII, 36-38). Le passage miraculeux du Jourdain est mentionné LXVI, 6; CXIV, 5; la défaite des rois cananéens en général, dans CXXXV, 11. Il n'est pas impossible qu'il y ait allusion à la conquête de la Terre-Sainte dans le Ps. LX, où sont mentionnées la possession du pays de *Galaad*, la soumission de *Moab*, d'*Edom* et de la *Philistée*, quoique ce ne soit pas très probable. La conquête imparfaite du pays et l'idolâtrie des Hébreux parmi les payens auxquels ils s'étaient mêlés sont racontées CVI, 34-36, comme, par exemple, dans Juges, I et II.

147. *Epoque des Juges et des Rois.* — Sur cette période de l'histoire des Hébreux, et à part l'histoire de David à laquelle nous consacrerons un chapitre à part, les Psaumes semblent ne savoir ou ne vouloir savoir que très peu de chose. Le Ps. CVI raconte vaguement, et en quelques phrases, toute l'histoire des Hébreux depuis l'entrée en Palestine jusqu'à l'exil de Babylone (vers. 35-46). Elle se résume pour lui en une série de quatre termes qui se répètent perpétuellement dans le même ordre : infidélité des Hébreux envers Dieu, leur punition par la main des Nations, leur repentir et retour à Dieu, leur relèvement. C'est la théorie historique qui est exposée franchement et avec une grande naïveté dans le chap. II du Livre des Juges et qui domine aussi dans le ch. IX de Néhémie : l'idolâtrie des Hébreux est la seule cause de leurs désastres politiques; mêlés aux Nations cananéennes qu'ils n'ont pas exterminées, malgré l'ordre formel qu'ils en avaient reçu de Dieu, ils ont imité leurs pratiques religieuses, adoré leurs idoles et leurs fétiches, sacrifié comme eux leurs enfants à des dieux monstrueux (vers. 35-38). Ce dernier trait est emprunté à l'époque des rois; dans les livres historiques, c'est seulement sous le roi Ahaz (750 ans avant l'ère chrét.) qu'on entend parler pour la première fois de ces abominables sacrifices (II Chron., XXVIII, 3). Le verset 46 fait allusion, à notre avis, au retour de l'exil : les Juifs, cette fois, ne sont pas délivrés et relevés par un fait d'armes, mais par la faveur et la bonne volonté de leurs maîtres (cf. LXXVIII, 66).

148. Le Ps. LXXVIII paraît conduire l'histoire des Juifs jus-

qu'à l'avènement de David, et si, aux vers. 63-64, il y a des traits empruntés à la destruction du temple sous Nabuchodonosor, l'auteur de ce psaume semble cependant les appliquer uniquement à l'histoire des Hébreux sous les Juges. Au vers. 60, il fait allusion à la prise de l'arche, à *Silo*, sous Elie (I Sam., IV-V). Lui aussi connaît l'idolâtrie des Hébreux et le culte des *bamot*, et au vers. 10, on dirait qu'il parle du schisme des dix tribus et du culte idolâtre établi, à cette époque, dans l'empire d'Ephraïm. C'est ce schisme, antidaté par fiction, qui expliquerait l'élection de David, de sa dynastie et de la tribu de Juda, au détriment de la tribu d'Ephraïm, rejetée par Dieu (vers. 67-68).

149. A part la mention de *Samuel* dans Ps. XCIX, 6, tout ce qu'on trouve encore, dans les Psaumes, sur l'époque des Juges, ce sont trois versets du Ps. LXXXIII (vers. 10-12) où sont rappelés le roi *Iabin*, *Sisera*, la bataille du *Kison* d'après Juges, IV-V ; puis les *Midianites*, *Oreb* et *Zeéb*, *Zébah* et *Çalmuna*, d'après les chap. VII et VIII des Juges, consacrés aux expéditions de Gédéon contre les Midianites. Le récit de la campagne des Hébreux contre Iabin, dans le livre des Juges (ch. IV-V), ne mentionne pas *Endor* (vers. 11 de notre Ps.).

150. Dans les versets 7-9 de ce psaume, l'auteur semble mentionner les différents peuples qui, vers la fin de l'époque des rois, ou auparavant, s'étaient montrés hostiles aux Hébreux et que les prophètes ne se lassent pas de maudire. La liste n'est pas sans présenter des difficultés : *Moab*, *Ammon*, *Amalec*, les fils de *Lot*, les *Philistins* s'expliqueraient déjà par l'histoire des temps des Juges et en partie par l'histoire antérieure ; les *Ismaélites* peuvent être les Midianites (Juges, VIII, 24) ; les *Hagrim* sont déjà nommés dans l'histoire de la conquête du pays transjordanique par les tribus qui s'y établirent (I Chr., V, 19) ; *Gebal* ne se trouve qu'ici et dans Ezéchiel ; c'est seulement à une époque assez récente que les relations de *Tyr* avec les Hébreux devinrent mauvaises, Amos, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel lui sont hostiles ; si *Assur* désigne les Assyriens, ce peuple est mentionné pour n'oublier personne, même les peuples vaincus et disparus [1].

151. Ces mêmes sentiments se montrent à l'égard de *Moab*, d'*Edom* et de la *Philistée*, dans Ps. LX, 10, et le Ps. parallèle CVIII. Nous ne savons pas ce que l'auteur veut dire aux Juifs dans le vers. LX, 8, où il parle de *Sichem* et de *Succot*, ni ce que signifient

[1] Sur un Assur situé dans l'Arabie du nord, voir Édouard Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, 2e vol., Berlin, 1890, p. 452-460. Serait-ce l'Assur de notre psaume ? Sur la leçon גשור au lieu de אשור, voir le commentaire de Schultz.

exactement les vers. 9 et 11 du même psaume [1]. Nous ne savons pas davantage s'il y a quelque allusion historique (cela n'est pas probable) dans LXXXVII, 4, où sont mentionnés *Rahab* [2], *Babel*, la *Philistée*, *Tyr* et *Kusch*. Le Ps. CXX, 5, semble parler d'un exil des Juifs ou de Juifs dans le pays de *Méschekh* et de *Kédar* [3]. Le Ps. XLIV, 12-13, parle de la dispersion des Juifs parmi les Nations et des prisonniers juifs vendus à vil prix comme esclaves, ce qui peut se rapporter à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor et à l'exil de Babylone, et peut-être aussi à la destruction du royaume du Nord et à l'exil des dix tribus ; peut-être enfin à des faits de guerre plus obscurs ; le vers. 8 fait peut-être allusion au retour de Babylone. Les Ps. LXXIV, 7, et LXXIX, 1-3, font sûrement allusion à la destruction du temple par les Babyloniens, et l'absence de tout prophète (LXXIV, 9) indique une date déjà un peu avancée de l'époque du second temple. La chute de la dynastie de David, par suite de l'exil de Babylone, est indiquée au Ps. LXXXIX, 39 et suiv. L'exil de Babylone est mentionné en termes formels au Ps. CXXXVII, 1, et il est très probable, quoique pas absolument certain, que le Ps. CXXVI célèbre le retour de Babylone, ce qui ne veut pas dire qu'il ait été composé à l'époque du retour.

152. *David.* — Le David historique est surtout mentionné dans les suscriptions, nous y reviendrons plus loin. Son élévation au trône est racontée Ps. LXXVIII, 70-72, et ces quelques versets montrent déjà comment la postérité, à l'époque du second temple, a transformé et ennobli la figure du roi juif. David est choisi et élu par Dieu, il est son serviteur (vers. 70), Dieu va le prendre dans le parc où il garde les troupeaux (comme dans le récit de I Sam., XVII), et comme Dieu lui-même est le berger d'Israël, David a été le berger de son peuple et l'a conduit avec intégrité et sagesse (vers. 71-72 [4]). Le Ps. LXXXIX, 4-6, 20-38, est une véritable ode en l'honneur de David, mais où, derrière le David idéal du passé, nous croyons qu'il faut voir aussi le David de l'avenir, le roi messianique. Le morceau parallèle de II Samuel, VII, est beaucoup moins monté de ton ; à côté de notre psaume, c'est

[1] Est-ce que Succot rappellerait l'histoire de Gédéon, et Sichem celle de Jephté et de son fils Abimélekh ? Le verset 11 signifie peut-être que Dieu a conduit les Juifs prisonniers dans le pays d'Edom ; cf. Amos, I, 9.

[2] Rahab paraît être l'Égypte ; voir le *Handwörterbuch* de Riehm, article *Rahab* ; cf. n° 69.

[3] Voir Glaser, *l. c.*, p. 274 ; les Kédarites demeuraient dans le pays de Jemama, vers le N.-O. de l'Arabie, ou, d'une manière plus générale, dans le pays de Mas (*ibid.*, p. 310 et suiv.). On pourrait donc être tenté de lire, dans notre verset, מֵשׁ au lieu de מָשַׁךְ, et le verset ferait encore allusion à une captivité des Juifs chez les Édomites et chez des peuples plus méridionaux ; cf. Glaser, *l. c.*, 461 et suiv.

[4] Le passage rappelle, par diverses expressions, II Sam., VII, 4-8.

œuvre d'un homme calme et qui a des vues pratiques. Le psaume ne va pas au-delà, sans doute, quand il appelle David l'élu de Dieu, le serviteur de Dieu, בחירי, עבדי, quand il dit que David a été oint par Dieu (vers. 21 [1]), et il ne faut pas s'étonner non plus qu'il dise que David appela Dieu son père et sera premier-né אבי (vers. 27, 28). Dans Samuel, Dieu promet à David de maintenir éternellement son trône et sa dynastie ; notre psaume ajoute que Dieu tiendra cette parole et n'y mentira pas, lors même que les descendants de David n'observeraient pas la loi et manqueraient aux préceptes divins (vers. 30-36). Enfin, le psaume ajoute, en exagérant beaucoup dans tous les cas, que la main de David s'étendra sur les mers et sa droite sur les fleuves. Il sera *élion*, comme Dieu est *élion*), au-dessus des rois de la terre ; sa postérité sera éternelle, son trône aussi solide que le ciel, impérissable comme le soleil et la lune. Ce sont des développements poétiques, si l'on veut, mais dont la grandeur ne convient qu'à un être presque surnaturel. Les mêmes promesses de Dieu à David sont rappelées Ps. CXXXII, 10-12, et avec couleur messianique au vers. 17 [2]. Dans ce même psaume, l'auteur rappelle ce qu'a fait David pour dresser une demeure pour l'arche sainte (II Sam., VI, VII [3]) et il est bien possible que les mots *Efrata* et יער (vers. 6) rappellent deux stations de l'arche, *Silo*, sur le territoire d'Ephraïm, et *Kiriat-Yarim* [4]. Messianiques sont évidemment aussi les sièges de justice établis à Jérusalem pour la maison de David (CXXII, 5). Les expressions de « notre bouclier », « notre roi », qui s'appliquent ordinairement à Dieu, doivent peut-être, dans LXXXIX, 19, s'appliquer à David [5].

153. *David, auteur de psaumes.* — Dans les suscriptions, David est nommé comme auteur des Ps. III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI-CXXXIII, CXXXVIII-CXLV ; au Ps. LXXII, 20, se trouvent les mots : fin des *tefillot* de David fils d'Isaï. Ces suscriptions contiennent divers incidents de son histoire : sa fuite devant Absalon (III), psaume concernant Kusch le benjaminite, autrement inconnu

[1] Sur David, l'Oint de Dieu, voir nos 130, 132, 134 et 136.

[2] Cf אצמיח קרן לדוד à la prière n° 15 des Dix-Huit Bénédictions, laquelle est fortement messianique.

[3] Le trait du vœu fait par David ne se trouve pas dans Samuel, il est de l'invention du psalmiste.

[4] Schultz et Strack, *Die Psalmen u. die Sprüche Salomos.*

[5] Sur David serviteur de Dieu, voir encore XVIII, 1 ; XXXVI, 1 ; CXLIV, 10 ; dans ce dernier verset il pourrait y avoir allusion à la protection accordée par Dieu à David contre Saül.

(VII), sur l'inauguration de la maison[1] (XXX); il feint d'avoir perdu le sens devant Abimélekh (ou Akhis, roi de Gath; XXXIV, 1; I Sam., XXI, 14); le prophète Natan intervient dans l'affaire de Batséba (LI; II Sam., XII); il est dénoncé par Doëg l'Iduméen (LII; I Sam., XXI-XXII); les Ziphim le dénoncent à Saül (LIV; I Sam., XXIII, 19; XXVI, 1); les Philistins s'emparent de lui à Gath (LVI; peut-être I Sam., XXI, 11); il fuit devant Saül et se cache dans la grotte (LVII; I Sam., XXII, 1; XXIV, 4); Saül veut le tuer dans sa maison (LIX; I Sam., XIX, 11-18); il bat Aram Naharaïm et Aram Çoba et Joab bat les Iduméens au Gué-Mélah (LX; II Sam., VIII, 13; X[2]); il est dans le désert de Juda (LXIII; I Sam., XXIII, 14; XXV, 4; XXVI, 2[3]); il est dans la grotte (CXLII; voir Ps. LVII).

154. *Autres auteurs de psaumes.* — Les autres personnages qui sont encore nommés dans les suscriptions, comme auteurs de psaumes, sont Moïse (Ps. XC, déjà signalé plus haut), Salomon (Ps. LXXII et CXXVII), Asaph (Ps. L, LXXIII-LXXXIII), les fils de Corah (Ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV-LXXXV, LXXXVII-LXXXVIII), Héman l'Ezrahite (LXXXVIII), Etan l'Ezrahite (LXXXIX), Iedutun et Ieditun, si toutefois c'est un nom de personne (XXXIX, LXII, LXXVII).

On remarquera que les suscriptions des Ps. XXXIX et LXXXVIII contiennent deux noms propres.

Les Ps. sans suscriptions sont les Ps. I, II, X (qui fait corps avec IX), XXXIII, XLIII (qui fait corps avec XLII), LXVI, LXVII, LXXI, C, CII, CIV à CVII, CXI à CXXI, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXXVIII à CXXX, CXXXVI et CXXXVII.

155. *Divers.* — Nous relevons encore quelques souvenirs historiques assez vagues, répandus dans diverses parties des Psaumes: la protection toute ancienne accordée par Dieu au peuple juif, déjà du temps des patriarches peut-être, ou au moins à partir de la sortie d'Egypte (LXXI, 5, מבטחי מנעורי[4]); les tribulations tout aussi anciennes du peuple juif (CXXIX, 1, 2); les fautes des ancêtres datant déjà de la captivité d'Égypte et surtout du désert, sans compter celles qui furent commises sous la royauté (XXV, 7; LXXIX, 8; CVI, 7; LXXVIII, 8); peut-être la proclamation de la Loi sur le Sinaï et le devoir imposé aux Hébreux de la trans-

[1] Maison privée, palais.

[2] Ce que notre Ps. dit de Joab ne se trouve pas de la même manière dans le livre de Samuel.

[3] Les mots « désert de Juda » ne se trouvent dans aucun de ces passages, mais les déserts de Ziph et de Maon dont il est question dans les passages cités de Samuel, sont dans le pays de Juda.

[4] Cf. une expression de ce genre appliquée, à ce qu'il semble, à la dynastie de David, LXXXIX, 46, עלומיך; voir aussi LXXI, 17.

mettre à la postérité (LXXVIII, 5), les grandes actions accomplies par Dieu dans les temps anciens et dont le récit a été transmis par les ancêtres (XLIV, 2 ; sortie d'Egypte, conquête de la Palestine) ; et, en général, les secours accordés aux Hébreux dans maintes circonstances, quand ils avaient confiance en Dieu et lui adressaient leurs prières (XXII, 5-6).

156. *Géographie.* — Les connaissances géographiques des Psalmistes ne sont pas très étendues. En dehors de la Palestine et des pays voisins, ils ne connaissent que la Babylonie, l'Egypte, le pays de Kusch (Ethiopie), les îles voisines de la Méditerranée, le désert historique parcouru par les Hébreux à la sortie d'Egypte, et les pays légendaires d'Ophir, de Scheba, de Seba et de Tarsis (XLV, 10 ; LXXII, 10, 15 ; XLVIII, 8) ; ils ont quelques notions des pays du nord et du centre de l'Arabie (voir n° 151). Il est important de remarquer que le Seba dont il est question dans Ps. LXXII n'est connu qu'à partir de la fin du VI^e^ siècle, ce psaume date donc tout au plus de cette époque et ne peut être plus ancien[1]. Les montagnes dont la vue a le plus frappé les Psalmistes sont le Liban, le Hermon, le Sirion, les montagnes du Basan, sans compter le Tabor (XXII, 13 ; XXIX, 5, 6 ; LXVIII, 16 ; LXXII, 16 ; LXXXIX, 13 ; CIV, 16 ; CXXXIII, 3). Le seul fleuve qu'ils nomment est le Jourdain (XLII, 7 ; CXIV, 3, 5). Ils parlent souvent de la mer et des mers, des quatre coins de l'horizon, des extrémités de la terre, mais la terre connue par eux était assez petite et sans le secours de l'imagination elle aurait eu des limites fort étroites.

157. *Jérusalem et Sion.* — Les Psalmistes confondent dans une même pensée et sous le même nom Jérusalem, la ville sainte, et le Sion qui porte le temple, qui est la montagne préférée de Dieu et sa résidence. Jérusalem est entourée de murs qui la protègent (CXXV, 2) ; elle est aussi (ou sera) entourée de murs, gardée par des tours et des remparts (XLVIII, 4, 13-14 ; CXXII, 7) ; des portes bien verrouillées (CXLVII, 13 ; cf. IX, 15 ; LXXXVII, 2 ; CXXII, 2). Sion est la perfection de la beauté (L, 2). Cette Jérusalem si bien fortifiée est plutôt la Jérusalem de l'avenir, à ce qu'il nous semble, que la Jérusalem présente, et, d'autre part, la Jérusalem présente, quand même elle aurait déjà reconstruit son mur et ses forts détruits à l'époque de l'exil, est cependant considérée, à cause de l'asservissement politique du peuple et en comparaison de la Jérusalem de l'avenir, comme une ville en ruines et sans défense. Dans tous les cas, les passages des Psaumes où il est question de la reconstruction de Jérusalem (LI, 20 ; CII, 14-17 ; CXLVII, 2), tout en

[1] Ed. Glaser, *l. c.*, p. 387 et suiv.

ayant peut-être en vue la Jérusalem actuelle et son relèvement prochain ou récent, ont tous une forte couleur messianique et semblent moins décrire le présent que prédire l'avenir [1].

158. Nous terminons ce chapitre en donnant ici la liste alphabétique des noms propres qui se trouvent dans les Psaumes et qu'il sera facile, au moyen de ce tableau et des dictionnaires, de retrouver dans le texte :

אבימלך, אבירם, אברהם, אבשלום, אדום, אהרן, אופיר, אחימלך, איתן האזרחי, אמרי, אסף, אפרים, אפרתה, ארם נהרים, ארם צובה, אשור, בבל, בנימין, בשן, בת שבע, גבל, גיא מלח, גלעד, גת, דאג, דוד, דתן, הגרים, הימן האזרחי, זאב, זבח, זבלון, זיפים, חרב, חם, חרמון, חרמונים, יבין, ידותון, ידיתון, יהודה, יהוסף, יואב, יוסף, ים סוף, יעקב, שדי יער (?), ירדן, ירושלם, ישימון, ישמעאלים, ישחק, ישראל, כוש, כוש בן ימיני, כנען, לבנון, לוט, בית הלוי, מדין, מואב, מלכיצדק, מנשה, מסה, מצרים, מריבה, משה, משך, נפתלי, נתן הנביא, סבא, סיחון, סיני, סיסרא, עמק סכות, עוג, עין דאר, עמון, עמלק, ערב, פנחס, פלשת, פלשתים, צרפת, צור, ציון, צלמון, צלמונע, שדמת צבן, קדר, מדבר קדש, קישון, בני קרח, רהב, שאול, שכם טילו, שלם, שלמת, שמואל, טריון, הבור הרשים.

Nous ne savons s'il faut ajouter à cette liste שושן (Suse?) de LX, 1, et דומה, qui pourrait être quelquefois le pays de Duma, en Arabie. Les îles de la côte méditerranéenne איים sont nommées Ps. LXXII, 10, et XCVII, 1. Les principaux numéros où nous avons parlé des peuples mentionnés dans ce tableau sont nos 121, 122, 123, 124, 135, 146, 148, 150, 151, 153.

34. *Observations sur le texte des Psaumes.*

158. Quoiqu'il n'entre pas dans notre sujet de traiter de l'état dans lequel se trouve le texte des Psaumes, nous voulons cepen-

[1] Nous n'avons pas voulu traiter avec de longs développements cette question de Jérusalem et de Sion, nous nous bornons à renvoyer encore à quelques psaumes où il est surtout question de la Jérusalem future, de sa gloire et de celle du Messie, qui y règnera, du culte que les Nations viendront y rendre à Dieu ; ce sont XLVIII, 3 ; LXXIV, 2 ; LXXVI, 3 ; LXXXIV, 8 ; XCIX, 2 ; CII, 22-23 (les Nations à Jérusalem), CXXXII, 12 ; voir aussi les nos 125 et 130. Le בונה ירושלם de CXLVII, 2, n'indique pas nécessairement qu'au moment où l'auteur écrit Jérusalem soit détruite ; la reconstruction dont parle ce verset est une reconstruction tout idéale de la ville sainte ; elle sera agrandie, embellie, fondée plus solidement et pour toujours. La formule בונה ירושלם des Dix-huit Bénédictions pourrait avoir le même sens et il en résulterait que cette formule, et aussi la suivante, peuvent avoir été écrites avant la destruction du temple par les Romains. Le Ps. LI, 20, cependant, paraît bien parler de la reconstruction des murs de Jérusalem détruits par les Babyloniens.

dant placer ici quelques-unes des observations que nous avons relevées en passant. Nous n'avons fait, pour confirmer ou contrôler nos corrections, aucune des recherches qu'il faudrait ; notre liste avait été préparée avant que nous eussions consulté aucun commentateur, nous nous sommes borné à en effacer ensuite les corrections que l'on trouve dans les ouvrages suivants, les seuls que nous ayons consultés pour cet objet : Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaice* (Leipzig, 1872), p. XLVI et suiv. ; le même, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (Leipzig, 1874), p. 164-165; Cheyne, *The Book of Psalms* (Londres, 1888), p. 369 et suiv.; Graetz, *Kritischer Commentar;* et par endroits Schultz et Strack, *Die Psalmen u. die Sprüche Salomos.*

159. Une partie des variantes que nous avons remarquées dans les Psaumes ne paraissent pas être de simples erreurs ou malentendus paléographiques ; il nous a semblé que quelques-unes d'entre elles viennent de ce que la transcription s'est faite de mémoire ou au moins de ce que le copiste, ayant lu plusieurs mots dans l'original, les transcrivait plus ou moins librement, s'astreignant seulement à conserver exactement le sens. C'est à cette manière de procéder que nous attribuons des variantes telles que גמל et יזעקו , מבצר et נוצור , חלצת et הצלת , פצני et פדני , גטר et יצעקו, et autres.

Nous signalons à l'attention du lecteur un genre de fautes qui n'avait pas encore été remarqué, à ce que nous croyons, et dont on trouvera des exemples frappants aux Ps. XXII et LXXXIV. Il consiste dans la juxtaposition de deux leçons différentes, d'un même passage, dont chacune en soi peut être correcte, mais qui, amalgamées à tort, forment un singulier mélange. D'autres exemples se trouvent XLIV, 3; LV, 16 ; LVII, 5 ; LVIII, 10 ; LXII, 9.

160. Dans la liste qu'on va lire, nous suivons l'ordre des Psaumes.

I. Nous supposons qu'on a déjà remarqué avant nous la grande analogie de ce psaume avec Ps. XXVI ; — vers. 4, הדפנו, on pourrait lire aussi הדחנו ; cf. XXXV, 5.

V. Les vers. 8-9 semblent être une interpolation ; le vers. 10 se rattache extrêmement bien au vers. 7 ; cependant, il faut être très réservé dans ce genre de corrections, on a très souvent l'impression que la pensée des Psalmistes fait de véritables sauts et soubresauts.

VI, 11. Pour ישבו, voir IX, 4, בשוב אויבי אחור.

X-X. Il va sans dire que ces deux Psaumes ne forment qu'un seul morceau (voir n° 51).

XI, 6. Au lieu de פחים, peut-être פָּחַם ou פחמים ; — vers. 7, lire ישרים יחזו.

XIV et LIII. Ces deux psaumes ne sont pas, à notre avis, deux rédactions un peu différentes d'un même texte, mais simplement deux copies différentes, les divergences sont de caractère purement paléographique, elles montrent l'étendue et la singularité des erreurs que pouvaient commettre les scribes. Ainsi on a, tour à tour, והתעיבו et עול, והתעיבו et עלילה (vers. 2), ר et ג (vers. 3), מאסם et מחסהו (vers. 6), et peut-être même le reste des variantes du vers. 6 a-t-il la même origine; les mots לא היה de LIII, 6, sont évidemment interpolés.

XVIII. Nous nous demandons si les versets 8-16 ne forment pas un morceau indépendant. Ce Ps. est à comparer avec II Sam., XXII, la comparaison des deux textes montre également les plus curieuses altérations paléographiques : יד et כף (vers. 1), כמפלטי, ומפלטי לי אלהי צורי et אלי צורי (vers. 2, 3), וירא et וירד (vers. 11), סכתו et חשכת, חשרת et חשכת (v. 12), בערו et עברו, ים et מים (v. 16), עיניך על רמים תשפיל et עינים רמות תשפיל (v. 28), מאזרני et מעזי, וייתר et וייתן (vers. 33), אשיגם et אשמידם (vers. 38), תזרני et תאזרני (vers. 40), נהתה et תהה (vers. 41), ישועו et ישעו (vers. 42), אריקם et אדקם ארקעם (vers. 43), תשימני et תשמרני (vers. 44), יחגרו et יחגרו (vers. 46). On pourrait relever bien d'autres différences dans ces deux morceaux et quelques-unes semblent provenir de ce qu'ils ont été d'abord transcrits de mémoire. Au verset 47 de notre Psaume ידבר עמים תחתי, il faut comparer XLVII, 4, et CXLIV, 2, où il faut évidemment כלים, non עמי ; voir aussi XLV, 6.

XIX. Ce Ps. est composé de deux morceaux différents, amalgamés à tort. Au vers. 8 commence le second morceau, qui est comme un chapitre des Proverbes.

XXII, 17-18. Si l'on compare avec Isaïe, XXXVIII, 13, on voit clairement qu'il faut lire כארי ישבר כל עצמותי ; les mots ידי ורגלי sont un doublet de כל עצמותי. — Les vers. 28-29 pourraient être une interpolation.

XXVII, 11, ארח מישור ; cf. CXLIII, 10, ארץ מישור.

XXIX, 1-2 ; cf. XCVI, 8-9.

XXXI, 12, נואד, probablement מגור ou מנד (Lagarde) ; vers. 22, צור מצור, cf. LX, 11.

XXXIII, 7. Il faut peut-être בנד au lieu de כנד.

XXXIV. Le vers. 17 interrompt la suite logique de la pensée ; il faut peut-être le faire permuter avec le verset 23 qui commence également par un פ ; tous les deux versets seraient alors très bien à leur place.

XXXVI, 2. Lire נאם רשע לרשע ; le Ps. met en scène deux Méchants, dont l'un se vante devant l'autre de son impiété.

XXXVII, 35. Au lieu de אזרח רענן ne faut-il pas ארז רענן ?

XXXVIII, 13 ; cf. XL, 15 ; remarquer l'analogie de וינקשו avec le mot suivant מבקשי.

XL, 8. Il est clair que les mots אזנים כרית לי ne sont pas à leur place ; on pourrait les mettre en tête de XXXVIII, 14. — Comparer vers. 14-18 avec LXX, 2-6 ; ישמי (v. 16 de notre Ps.) avec ישובו, LXX, 4, יחשב לי (vers. 18 de notre Ps.) avec חושה לי, LXX, 6.

XLII-XLIII. Il est évident que ces deux Psaumes n'en font qu'un seul et sont séparés à tort. — XLII, 6-7, ישועות פניו, אלהי, XLII, 12, et XLIII, 5, ישועות פני ואלהי. — XLII, 11, ברצח vient peut-être des quatre premières lettres du mot suivant ; on a proposé de lire ברקב (voir Cheyne), nous supprimerions volontiers le mot.

XLIV, 3. Le mot ידך est un doublet du mot אתה qui précède.

XLV, 6. Effacer עמים תחתיך qui est une interpolation évidente, et vient peut-être de XLVII, 4.

XLVI, 7. Le mot נתן paraît faux ; il faut peut-être le supprimer.

XLIX, 13 et 21 : ביקר בל ילין et ביקר ולא יבין.

L, 10. Cf. LXXVI, 5. — Vers. 20, au lieu de תשב lire שוא ? Cf. Graetz, qui, avec Krochmal, propose בשׁת.

LI, 20-21. Voir n° 105.

LIV, 5. Voir n° 52.

LV, 16. Les mots במגורם בקרבם font double emploi l'un avec l'autre.

LVI, 14. Cf. הצלת avec CXVI, 8, חלצת ; et להתהלך לפני אלהים באור החיים avec CXVI, 9, אתהלך לפני יהוה בארצות תחיים.

LVII, 5. Le mot נפשי est un doublet du pronom de la 1re personne compris dans le verbe suivant, il faut le supprimer ou lire תשכבה, non אשכבה. — Les trois vers. 10-12 se retrouvent CVIII, 4-6 ; cf. גדול עד שמים de LVII, 11, avec גדול מעל שמים de CVIII, 5.

LVIII, 10. Les mots כמו חי viennent de כמו חרן et doivent être supprimés, comme M. Graetz l'a déjà vu. — Voir aussi n° 60, pour le vers. 8 de ce Psaume.

LX, 10. עלי פלשת התרועעי ; CVIII, 10, עלי פלשת אתרועע ; LX, 11, עיר נצור ; CVIII, 11, עיר מבצר.

LXII, 9. Est-ce que עם ne serait pas un doublet de עת qui précède et ne faut-il pas l'effacer ?

LXV, 2. Les mots אלהים בציון paraissent interpolés ; de même, peut-être, le mot נוראות du vers. 6.

LXVIII, 7 et 19. On peut se demander si le אף סוררים שכנו צחיחה et אף סוררים לשכן יה אלהים ne sont pas deux lectures différentes d'un même texte. Cf. Graetz. — Sur ce psaume, voir n° 95.

LXXI, 6, גודי, cf. גחי, XXII, 10 ; — vers. 13, יִכְלְמוּ irait mieux que יכלו (Voir Cheyne).

LXXIV, 19. Voir n° 69, notes.

LXXV, 7. On dirait que le verset est ajouté. Cf. avec CVII, 3.

LXXVII, 11. Lire שנות ימי עליון, non ימין.

LXXVIII, 60. Au lieu de אהל שכן באדם lire אהל שכן בארץ.

LXXIX, 6. Au lieu de אל הגוים, lire על הגוים.

LXXXIV, 4. Il manque certainement quelque chose avant את מזבחותיך peut-être le mot אסבבה, cf. XXVI, 6; le sens est clair : l'oiseau trouve un abri, moi aussi, je me réfugie auprès de ton autel. — Vers. 11. On a ici évidemment deux leçons différentes amalgamées et qui ont toutes deux pour conclusion les deux mots באהלי רשע; il faut choisir entre טוב יום בחצריך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלהי מדור באהלי רשע ou באהלי רשע, en effaçant le commencement du verset. — Vers. 12, au lieu de טמש, il faut peut-être lire קשת. — Sur ce psaume, voir J. Derenbourg, dans *Revue*, VI, 161.

LXXXVII, 4. Voir n° 151.

LXXXVIII, 5. Cf. נחשבתי עם יורדי בור avec נמשלתי עם יורדי בור, XX, 1; CXLIII, 7.

LXXXIX, 6-19. Le morceau interrompt la suite des idées et on peut se demander s'il n'est pas ajouté. Sa présence à cette place peut cependant se justifier d'une certaine façon, mais assez péniblement. — Vers. 44, au lieu de תשיב צור חרבו, ne faut-il pas lire תשיב אחור חרבו? Les vers. 48-49 sont sûrement une interpolation, ils pourraient provenir du Ps. suivant (Ps. XC), où leur place est pour ainsi dire marquée.

XCVI, 1-13. On peut comparer avec I Chr., XVI, 23-33, et relever quelques variantes qui ne sont pas sans intérêt.

CII, 4. Au lieu de בעשן, probablement בעצן.

CV, 1-15. Cf. I Chr., XVI, 8-22; les deux textes sont, en général, d'une étonnante conformité.

CVI. Les vers. 1, 47 et 48 se retrouvent I Chr., XVI, 34, 35, 36.

CVII. Cf. יצקו, vers. 6 et 28, avec יזעקו, vers. 13 et 19; יצילם, vers. 6, avec יושיעם, vers. 13, 19, et יוציאם, vers. 28.

CVIII. Voir Ps. LX plus haut.

CIX, 18, voir n° 60. — Vers. 28 : au lieu de קמו ויבשו, lire יכלמו ויבשו ou bien יבשו קמיך, les deux dernières lettres קמיך se seront transformées en deux *vav*; cf. cependant Graetz.

CX. Voir n° 136.

CXII, 9. Le mot פזר nous paraît contenir une faute. — Vers. 10, האות רשעים תאבד, c'est le seul exemple de cette alliance de mots, il faut plutôt lire תקות.

CXVI, 8. Voir LVI.

CXVIII, 26. Cf. מבית יהוה avec בשם יהוה de CXXIX, 8.

CXX, 5. Voir n° 151.

CXXXII, 15. Au lieu de צידה lire צדיקיה ou עניה.

CXXXVIII, 7. Au lieu de אף, lire peut-être ערף, ou כף, ou même יד; cependant אף n'est pas impossible.

CXL, 14. Au lieu de ישבו, lire יראו; M. Graetz propose ישבעו.

CXLIII, 9. Au lieu de כסיתי, lire נסתי.

CXLIV, 2; Voir XVIII.

161. Beaucoup de psaumes finissent par des versets qui semblent n'avoir aucun rapport avec le psaume, et on a souvent le sentiment que ces phrases ont été ajoutées plus tard, pour arrondir la période et marquer fortement la mesure finale[1]. Mais il ne faudrait pas se fier à cette impression ; dans tous les cas nous ne sommes pas arrivé à nous former une conviction sur ce sujet et nous croirions plutôt que ces versets font partie de la rédaction primitive. Nous avons aussi cru autrefois que le Ps. LXVIII était composé d'un morceau central très ancien, inséré plus tard dans un cadre banal, mais nous sommes revenu de cette opinion et croyons plutôt que ce psaume est d'une seule venue. Les hypothèses que nous avons proposées plus haut sur des interpolations qui se trouveraient aux Ps. XVIII et LXXXIX ne sont pas plus certaines.

Les principaux *finals* des Psaumes qui peuvent plus ou moins donner lieu aux doutes que nous avons exprimés sont :

VIII, 10 ; XIV, 7 ; XVIII, 51 ; XXVI, 12, 2e partie du verset ; XXVII, 14 ; XXIX, 11 ; LI, 20-21 ; LXIX, 36-37 ; LXXVII, 21 ; LXXXII, 8 ; CXXXVI, 25-26 ; CXLVII, 19-20.

La vraie difficulté qu'offrent ces passages vient de ce qu'ils dépassent ordinairement en portée le psaume auquel ils sont attachés ou semblent même s'en écarter entièrement ; mais la pensée des Psalmistes obéit à une logique à laquelle nous ne sommes pas habitués, elle fait des bonds prodigieux qui nous déconcertent. Il nous est bien difficile de savoir au juste comment les choses se passaient dans l'âme du Pauvre, naïve et mobile comme une âme d'enfant.

35. *Ordre dans lequel se suivent les Psaumes.*

162. On nous permettra d'ajouter quelques observations sur l'ordonnance des Psaumes dans le recueil.

Nous croyons que la division en cinq livres est originale et qu'elle indique des séparations faites par les premiers rédacteurs ou qui se sont faites d'elles-mêmes par additions successives du second livre au premier, du troisième livre au second, et ainsi de suite. Nous croyons également qu'il y a lieu de considérer comme ayant formé des collections spéciales et indépendantes les Ps. XLII-XLIX attribués aux fils de Corah[2], les Ps. LXXIII-LXXXIII attribués

[1] Le début de certains psaumes fait naître quelquefois les mêmes doutes.

[2] Se rappeler que les Ps. XLII-XLIII, ne forment qu'un morceau ; Ps. LXXXIV-V sont aussi attribués aux fils de Corah et viennent à la suite d'une collection attribuée

à Asaf, les Ps. CXX-CXXXIV, dits Chants des Degrés[1]. Il est bon de remarquer que tous les Psaumes du premier livre, à l'exception des Ps. I, II et XXXIII, dont nous parlerons plus loin, sont attribués à David[2]; que le second livre commence par la collection des fils de Corah, le troisième par celle d'Asaf, le quatrième par celui de Moïse. Les psaumes attribués à David dans le second et le troisième livres sont encore assez nombreux (LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI), dans les deux derniers livres ils n'apparaissent qu'à l'état erratique (CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI-CXXXIII, CXXXVIII, CXLV), et il faut remarquer que les psaumes CXXII, CXXIV *et* CXXXI-CXXXIII que nous venons de désigner font partie des Chants des Degrés.

La valeur des observations qui précèdent est subordonnée à la valeur qu'on attache aux suscriptions. Le caractère interne des Psaumes peut fournir des indications moins contestables sur leur classement.

163. Nous commençons par le premier livre. Tout le monde est d'accord que les Ps. I et II ne font point partie de ce livre, et qu'ils ont été mis en tête de la collection comme un frontispice, à cause de leur importance et de leur signification particulière. On peut croire que c'est pour une raison analogue que le psaume messianique LXXII finit le second livre, que le Ps. XC est mis en tête du quatrième livre, sans parler des derniers psaumes de la collection, dont le classement se justifie par des raisons évidentes. Les Ps. I-II étant mis à part, le premier livre est d'une homogénéité remarquable. Il est consacré presque sans exception à décrire la situation du Pauvre, sa lutte contre le Méchant, et les relations du Pauvre et du Méchant avec Dieu. Ce livre est entièrement monochrome, à part quelques morceaux qui tranchent sur le fond commun, sans être néanmoins étrangers aux préoccupations ordinaires du Pauvre. Ce sont le Ps. VIII, où il est question de faiblesse de l'homme en général comparée à la puissance de Dieu; le Ps. XIX, qui semble composé de deux morceaux différents, consacrés l'un à la grandeur de Dieu, l'autre à la beauté de la Loi; enfin les Ps. XXIV, XXIX et XXXIII (grandeur, puissance et justice de Dieu).

164. Un examen même superficiel des Psaumes attribués aux fils de Corah et qui commencent le second livre, montre de suite que la note dominante n'y est pas tout à fait la même que dans le

à Asaf; inversement, le Ps. L, attribué à Asaf, vient à la suite de la collection des fils de Corah.

[1] Ou du pèlerinage.

[2] Se rappeler que les Ps. IX et X ne forment qu'un seul morceau.

premier livre. Cette petite collection s'occupe déjà, comme les Psaumes postérieurs, de la destinée du peuple juif (XLIV), du Messie et des Nations (XLV-XLVIII), de la vanité des biens de la terre (XLIX), et le Ps. L, attribué à Asaph, développe une théorie sur les sacrifices qui est la théorie des Psaumes, sans doute, mais qui est cependant un sujet très spécial. Les autres psaumes du livre nous ramènent, sauf quelques exceptions, au thème ordinaire des psaumes du premier livre. Il faut seulement remarquer, comme sortant plus ou moins du rang, le psaume historique LX, la fin du Ps. LXV, à partir du verset 10, qui semble être un morceau à part, les psaumes messianiques LXVII et LXXII, et enfin le fameux Ps. LXVIII. A part la collection des fils de Corah, les deux premiers livres forment donc une collection d'une grande unité de ton, et c'est ce qui justifie la note de la fin du second livre, qui met le sceau à cette collection par les mots : Fin des prières de David fils d'Isaï.

165. Un changement très visible s'opère déjà dans le troisième livre et s'accentue de plus en plus dans les livres suivants. Le troisième livre est surtout historique et messianique, non sans des retours nombreux au thème des deux livres précédents. Sur dix-sept psaumes dont il se compose, il y en a au moins sept qui sont consacrés à des récits ou à d'importants souvenirs historiques. Ce sont d'abord le beau morceau historique formé par le Ps. LXXVIII, et le Psaume LXXXIX, moitié historique, moitié messianique; ce sont ensuite les Ps. LXXIV et LXXIX, qui ont pour toile de fond la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor; puis viennent les souvenirs d'Egypte, Ps. LXXVII, LXXX, LXXXI; et enfin, les hostilités des Juifs avec diverses nations, Ps. LXIII et LXVII. Les Ps. LXXV et LXXVI nous paraissent être fortement empreints de messianisme, et il en est peut-être de même du Ps. LXXIV; le Ps. LXXXIV et les Ps. LXXX et LXXXV déjà nommés s'occupent du peuple juif plutôt que du Pauvre. Les seuls psaumes du livre qui appartiennent franchement au cycle littéraire des Pauvres, sont le premier et l'avant-dernier (LXXIII et LXXXVIII).

166. Le sujet dominant du quatrième livre est la description de la grandeur de Dieu et de son empire sur la nature. Les Ps. XCV à C, consacrés à ce sujet, semblent même faire une petite collection à part; nous avons déjà parlé plus haut du magnifique tableau de la nature décrit dans le Ps. CIV. Les Ps. CV-CVI sont purement historiques, et on voudrait y rattacher le Ps. CVII, également historique, qui doit peut-être faire partie du quatrième livre ou qui a été mis en tête du cinquième livre pour sa parenté avec la fin du quatrième livre. Quand on a mis à part, pour des raisons que l'on

connaît maintenant, le Ps. XC, et qu'on a rapproché le Ps. XCIII de la collection XCV-C dont il fait probablement partie, il reste, pour les Pauvres, les Ps. XCI, XCIV, CI-CIII.

167. Les Psaumes, pour parler leur langage, commencent dans les pleurs et finissent dans la joie. La note triomphante s'est déjà fait entendre dans le quatrième livre ; on n'entend qu'elle, ou à peu près, dans le cinquième livre et il ne peut pas y avoir de doute que cet arrangement est intentionnel. Les psaumes consacrés exclusivement aux souffrances du Pauvre et aux infamies du Méchant y sont comme égarés (CIX, CXXXVIII, CXL-CXLIV[1]), et il faut remarquer qu'ils sont tous attribués à David ; ce sujet paraît donc avoir été le thème favori, sinon exclusif, et le signe dominant des psaumes davidiques. Le cinquième livre contient, en outre, un certain nombre de psaumes plus ou moins historiques (CVII, CVIII, qui est le doublet de LX, CXIV, CXX, CXXVI, CXXIII, CXXXV-CXXXVII). Il faut y signaler le Ps. CXIX, qui est certainement un des plus jeunes du recueil, et le Ps. CXXXIX, belle composition appartenant, comme certains autres morceaux des Psaumes (par ex. XXXIV, 12-16, LXXVIII, 1-8), à la classe des poèmes sapientiaux. Le reste du cinquième livre est, avec des nuances, un continuel hymne à Dieu, un chant d'espoir, de délivrance et de triomphe.

168. Pour le classement des Psaumes à l'intérieur de chaque livre ou même pour leur classement en général, il nous a semblé quelquefois qu'une espèce d'attraction s'est exercée d'un psaume sur l'autre, par affinité de la pensée ou de l'expression. Nous allons en donner quelques exemples. Ps. III, 3, et IV, 7, רבים אומרים ; III, 6, IV, 5, 9, V, 4, VI, 7 : שוכבתי ואישנה הקיצותי — משכבכם אשחה מטתי וג' — בקר תשמע קולי — אשכבה ואישן. Comparez de même VII, 7-9, et IX, 20 קומה ה', et justice ; XII, 2, et XIV, 1-3 ; XVI, 5 et 11 ; XVII, 5 et 7, les mots rares תומיך et חסך, et ימינך ; XIX, 11, et XXI, 4 ; פז ; XXII, 30, et XXIII, 5, אבלו et שלחן ; XXXII, 11, et XXXIII, 1, הרנינו et רננו[2] ; XXXI, 24, XXXIII, 4, XXXVI, 6, la אמונה de Dieu ; XXXII, 10, et XXXIV, 20, les maux nombreux du Méchant et du Pauvre ; XXXIII, 5, XXXV, 24, XXXVI, 7, XXXVII, 6, la צדקה de Dieu ; XXXIV, 8, et XXXV, 5-6, les anges ; XXXIV, 11, et XXXV, 17, les כפירים dans le sens de Méchants ; XXXIV, 14, XXXVIII, 14-15, et XXXIX, 2-4, 10, אלם

[1] Le Ps. CXLIV est consacré, comme on sait, à la guerre du Pauvre contre le Méchant.

[2] Nous nous demandons si le Ps. XXXIII ne doit pas à cette analogie de termes sa place dans le premier livre ; il figurerait bien dans la collection commençant Ps. CV.

et נאלמתי, etc. ; XXXV, 14, XXXVIII, 7, XLII, 10, et XLIII, 2, קדר ; XLVI, 5, et XLVIII, 2, 3, 5, la ville (cf. L, 2) ; XLIX, 7, et LII, 9, vanité des richesses ; LII, 9, LIII, 3, et LIV, 5, méprisé de Dieu ; LVII, 5, LVIII, 4-5, LXIV, 4, mauvaise langue ; LXII, 2, et LXV, 2, דומיה תהלה ; LXIII, 6, et LXV, 5, se rassasier ; LXVI, 8, et LXVIII, 7, 19, סוררים. Nous nous arrêtons sur ce dernier exemple, qui est un des plus frappants ; le mot סוררים ne se rencontre plus qu'une seule fois dans les Psaumes, il est assez rare et ce ne doit pas être un pur hasard s'il se trouve ici dans deux psaumes voisins. On pourra allonger et enrichir notre liste, nous ne voulons en aucune manière épuiser ce sujet [1].

36. *Retour à la question de l'âge des Psaumes.*

169. Nous revenons, en finissant, sur la question de la date des Psaumes que nous avons traitée au commencement de ce travail, mais pour laquelle nous avons maintenant beaucoup d'éléments nouveaux.

Nous remarquons d'abord que rien n'indique qu'il y ait des psaumes composés pendant l'exil de Babylone, quoique le contraire ne soit pas prouvé non plus. En revanche, un nombre très considérable de psaumes parlent de Jérusalem et du temple de telle sorte, qu'on est parfaitement sûr qu'ils ont été écrits dans la Palestine à une époque où le temple de Jérusalem existait ou avait été restauré. On n'est pas forcé d'admettre que les auteurs des Psaumes aient tous demeuré à Jérusalem ; beaucoup d'entre eux, dans tous les cas, connaissaient si bien la nature, les montagnes, la mer, les bêtes, les rivières, les orages, le désert, les travaux agricoles, qu'on doit supposer qu'ils avaient au moins séjourné longtemps à la campagne, sur le bord de la mer, ou dans les voisinages des montagnes du Nord et du Nord-Est (le Basan), et l'un d'eux (Ps. XLII) paraît connaître le pays situé au-delà du Jourdain.

170. Un très grand nombre de psaumes portent la marque certaine de l'époque du second temple. On peut, à ce qu'il semble, les classer comme suit :

1° Ceux qui parlent clairement et même en termes formels de la destruction du premier temple, de la grande défaite des Juifs, de l'exil de Babylone et du retour de l'exil; par exemple, XIV, 7,

[1] Nous voyons au dernier moment que Fr. Delitzsch, dans son *Symbolæ ad Psalmos illustrandos*, Leipzig, 1846, a dû exposer, sur le sujet développé par nous dans ce numéro, des idées semblables aux nôtres.

XXV, 22, XXVIII, 9, XLIV, LI, 20, LX, 12, LXIX, 36, LXXIV, LXXIX, LXXXI, 12-13, LXXXV, 2-5, LXXXIX, 39-52, CII, 14-17, CVI, 39-47, CVII, 2-3, etc., CVIII, CXXXVI, CXXXVII, CXLVII, 2 ; peut-être aussi les Ps. XLII-XLIII, qui semblent demander le retour des exilés à Jérusalem.

2° Les psaumes où sont célébrées les anciennes victoires des Hébreux sur les Égyptiens et sur les Canaanéens. La note triomphante de ces morceaux semble répondre à la joie des exilés de Babylone revenus dans leur patrie.

3° Tous les psaumes où le poète montre un enthousiasme spécial pour Jérusalem[1]. Ce sentiment doit être né dans le cœur des Juifs pendant l'exil de Babylone.

4° Ceux qui parlent de l'humiliation des Juifs en face de leurs voisins et des Nations. Ils s'expliquent surtout par la situation politique des Juifs à l'époque du second temple.

5° Tous les psaumes, et ils sont nombreux, où il est indiqué que la prière remplace les sacrifices et qu'elle est le vrai sacrifice.

6° Les Ps. I et CXIX, visiblement inspirés d'un esprit rabbinique.

7° Probablement les psaumes messianiques, et aussi les Psaumes où David est entièrement transfiguré en Messie.

8° Enfin, les psaumes qui font de la polémique contre le paganisme.

Si l'on ajoute ce que nous avons dit plus haut (n° 3) de l'unité du culte, de Jérusalem reconnue comme le centre religieux de la nation, et de l'absence de toute idolâtrie parmi les Juifs au temps des Psaumes[2], on verra qu'il reste bien peu de place, dans notre collection, pour des psaumes antérieurs à l'exil, et s'il y en a quelques-uns, ce que nous ne voudrions pas contester d'une manière absolue, il faudrait les considérer comme de rares débris d'un autre âge[3].

ISIDORE LOEB.

[1] Sur Jérusalem dernière étape, résidence de Dieu, *menuha*, Ps. CXXXII, 8, 14, voir Giesebrecht, *l. c.*, p. 35.

[2] Ce que nous avons dit à ce sujet au n° 3 se trouve déjà dans Ernest Havet, *l. c.*, p. 252.

[3] Nous plaçons ici quelques notes qui servent à rectifier ou compléter divers passages de notre étude : 1° Sur le נדגל dont nous avons parlé au n° 85, voir Fried. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen Hebr.-aramäisches Wœrterbuches zum Alten Testament*. Leipzig, 1886, p. 61, où ce mot hébreu est expliqué par *regarder, lever les yeux vers*... — 2° Pour l'étude de notre n° 95, voir, dans le même ouvrage, l'explication du mot תמוחץ de Ps. LXVIII, 24. — 3° Sur la 6e note du n° 95, à la fin, au lieu de « l'Égypte ou l'Assyrie », lire « l'Égypte, ou l'Assyrie, ou la Babylonie », ou bien « l'Égypte ou l'Assyrie et la Babylonie ». — 4° Sur notre n° 101, où nous avons dit que pas une seule fête juive n'est mentionnée dans les Psaumes, voir le Commentaire de Graetz sur Ps. LXXXI, 4, qui fait remarquer que le יום חגנו de ce verset désigne probablement la Pâque.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXI

L'HISTOIRE DE MICHÉE

Les chap. XVII et XVIII du livre des Juges contiennent un récit des plus curieux et qui a peu d'analogies dans la littérature biblique. Ils rapportent la fondation d'un sanctuaire pourvu d'une image divine et d'un prêtre lévite dans une localité du mont Éphraïm, à la première époque des Juges. L'importance de ce récit pour l'histoire du culte israélite en général et du sacerdoce hébreu en particulier a été depuis longtemps reconnue. Les vues différentes soutenues par l'école critique récente qu'on est convenu d'appeler l'école grafienne s'appuient tout particulièrement sur certains passages de ce récit. J'ai pensé qu'il serait utile d'examiner à nouveau et sans parti-pris ce document devenu classique, afin de voir si les conclusions tirées de ses données doivent être considérées comme absolument acquises à la science. Cette sorte de *cross examination* est aussi réclamée, si on se place seulement au point de vue de l'exégèse biblique, car plus d'une expression de cet ancien document est restée obscure ou, du moins, n'a pas été suffisamment éclaircie.

Résumé de l'histoire.

Du temps des Juges vivait sur le mont Éphraïm une femme avec son fils nommé Michée. Un jour, la femme s'aperçut qu'on lui avait volé onze cents sicles d'argent qui lui appartenaient. Après avoir fait de longues recherches et désespérant de retrouver l'argent, elle fit le vœu qu'au cas où elle le retrouverait, elle le consacrerait à Dieu et le dépenserait à l'acquisition

d'une image divine pourvue d'un masque (פֶּסֶל וּמַסֵּכָה). Or, le voleur n'était pas loin, c'était le propre fils de la femme qui avait commis le vol ; pris de remords, il avoua son méfait à sa mère et lui rendit l'argent. Conformément à son vœu, la femme dépensa une partie de l'argent pour faire fabriquer l'image, et de l'autre partie elle fit faire un vêtement sacerdotal nommé éphod, ainsi que des figurines de divinités à l'aide desquelles on consultait le sort (תְּרָפִים) ; elle improvisa ainsi un sanctuaire, que Michée fit desservir par un de ses fils (XVII, 1-5). Le narrateur, évidemment choqué de ce procédé, ajoute, en guise d'excuse, qu'il n'y avait point, dans ce temps, de roi en Israël, sous-entendez pour organiser le culte légal, mais que tout le monde faisait alors ce que bon lui semblait (v. 6).

Peu après, Michée reçut la visite d'un jeune Lévite qui, après avoir séjourné pendant quelque temps à Bethléhem de Juda, allait chercher un emploi ailleurs. Michée invita le Lévite à s'établir chez lui afin d'exercer les fonctions de prêtre dans son sanctuaire, et lui stipula des appointements annuels de dix sicles d'argent et d'une quantité de vêtements, en dehors de sa nourriture. Le Lévite accepta, fut traité comme un enfant de la maison et remplaça désormais le fils du propriétaire dans le service du temple. Michée était enchanté d'avoir un Lévite pour prêtre et croyait avoir mérité par cet acte la faveur de la divinité. Cet épisode appelle de nouveau cette remarque du narrateur que dans ce temps il n'y avait pas de rois en Israël, ce qui signifie, chez lui, que cet acte n'était pas non plus conforme à la légalité.

Mais cette nouvelle organisation du sanctuaire éphraïmite prit subitement fin par un événement imprévu. A ce moment la tribu de Dan, n'ayant pu conquérir tout le territoire qui lui était échu au milieu des autres tribus, se trouva à l'étroit et résolut d'envoyer des colonies au loin. Cinq explorateurs danites partirent vers le nord pour chercher un nouvel établissement. En passant par le mont Éphraïm, ils s'arrêtèrent la nuit près du temple de Michée. Ayant appris du jeune Lévite, dont ils avaient reconnu la voix, qu'il officiait comme prêtre salarié dans le temple de Michée, ils lui firent consulter l'oracle sur l'issue de leur exploration, et, ayant reçu une réponse favorable, ils continuèrent leur voyage jusqu'à la ville de Laïsh, qu'ils trouvèrent sans défense. A leur retour, six cents Danites bien armés partirent vers le nord. En arrivant près de la maison de Michée, ils enlevèrent par force les objets du temple avec le jeune prêtre, et les établirent dans la ville de Laïsh, dont ils avaient chassé ou détruit les habitants. Une note ajoute que le jeune Lévite, qui avait nom Jonathan

et qui était un descendant de Gerson, fils de Moïse, y exerça les fonctions de prêtre, qui restèrent dans sa famille jusqu'au moment où les dix tribus furent expulsées de leur pays, c'est-à-dire probablement jusqu'à la destruction du royaume d'Israël. Une remarque finale nous apprend que l'image fabriquée par Michée y resta aussi longtemps que la maison de Dieu, c'est-à-dire le tabernacle, demeura à Silo (v. 31).

Observations critiques.

J'ai dit qu'un certain nombre d'expressions de ce texte n'ont pas été suffisamment éclaircies par les exégètes. Les observations suivantes ont pour objet de combler cette lacune. L'histoire ne doit faire son profit que de textes clairs qui ne permettent aucune ambiguïté de sens.

Vers. 1 3. Ce passage se trouve dans un certain désordre dans notre texte à cause de la petite phrase : « et maintenant je te le rendrai » qui clot le troisième verset et qui, d'après le contexte actuel, paraît être mise dans la bouche de la mère, comme le reste de la phrase qui précède, ainsi que l'indiquent les mots וַתֹּאמֶר אִמּוֹ. Cependant le commencement du verset suivant dit, au contraire, que le fils rendit l'argent à la mère. Il est évident que la petite phrase dont il s'agit doit être placée au deuxième verset après le mot לְבַדִּי, et alors toute obscurité disparaît du passage, dont voici la traduction littérale : « Il dit à sa mère : les onze cents sicles d'argent qui t'ont été enlevés et au sujet desquels tu as prononcé un vœu en ma présence, cet argent est chez moi ; c'est moi qui l'ai pris ». La mère répondit : « Que mon fils soit béni par Jahwé ». Il rendit les onze cents sicles à sa mère, et celle-ci dit encore : « J'ai consacré cet argent à Jahwé, de façon qu'il passera de mes mains en celles de mon fils pour en faire une image et un masque. » Le verset suivant reprend le commencement du verset 3 et raconte la fabrication des objets du culte.

Vers. 5. L'expression מִלֵּא יָד, « remplir la main », signifie seulement mettre en possession, et il ne faut pas y chercher le sens de salarier ou payer un service, comme quelques-uns le pensent. C'est une expression très usitée en assyrien pour la prise de possession de la royauté. Un dieu babylonien dit de lui-même : « Les puissantes montagnes sont à ma disposition » (*shadi shaquti umallu idaya*). C'est aussi le sens de l'hébreu מִלּוּאִים, qu'il faut traduire par « prise de possession, transmission du pouvoir ».

Vers. 7. Je reviendrai plus loin sur le membre de phrase וַיְמַלֵּא אֶת

יְהוּדָה. Je me bornerai à remarquer ici que l'expression מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה ne forme pas contradiction avec la fin du verset יְהוּא גֵר שָׁם. Le jeune homme ne faisait que séjourner à Bethléhem, quoique probablement il fût né dans cette localité. Cela signifie que ses ancêtres ne jouissaient pas du droit de cité dans cette ville ; l'auteur indique ce sens par l'expression וְהוּא לֵוִי, faisant allusion à l'absence d'un territoire particulier aux Lévites.

XVIII, 1. L'expression מְבַקֵּשׁ לוֹ נַחֲלָה לָשָׁבֶת signifie seulement qu'il cherchait un territoire particulier pour s'y établir, car les droits des Danites sur les villes de Çor'a et d'Eshtaol ne souffrent pas le moindre doute et l'auteur ne devait pas ignorer que le Danite Samson était natif de Çor'a (Juges, XIII, 2). On sait que le territoire de Dan formait une enclave dans celui de Juda et que, de plus, les Danites furent impuissants à chasser les Chananéens de la vallée (Juges, I, 34). Cette double circonstance pesait beaucoup à cette tribu, qui ne voyait aucun moyen de s'étendre à son aise et de continuer sa vie de clan. La crainte de se voir absorbée soit par les Judéens, soit par les aborigènes, leur donna la pensée de chercher un nouveau territoire non encore occupé par les tribus congénères. L'auteur exprime cette idée par la reprise du mot נַחֲלָה, qui désigne un territoire appartenant en particulier à un ou plusieurs individus.

Vers. 7. Les mots כְּמִשְׁפַּט צִדוֹנִים, « suivant l'usage des Sidoniens », semblent faire allusion aux habitudes peu guerrières de cette population si adonnée au commerce. Le sens de יוֹרֵשׁ עָצֶר est des plus obscurs, cependant, il n'y a aucune raison pour ne pas expliquer עָצֶר par « retenue » dans le sens d' « isolement », et l'auteur veut dire que le peuple de Laïsh se plaisait dans les habitudes d'isolement absolu qui lui furent transmises par ses ancêtres, et ne se souciait nullement d'avoir des liaisons avec les populations des environs.

Vers. 30. La leçon מְנַשֶּׁה établie par les Massorètes à l'aide d'un נ suspendu est sans doute une correction tendancielle ayant pour but de laver la famille du grand législateur Moïse de l'opprobre d'avoir eu un petit-fils qui servit comme prêtre devant une idole.

Considérations particulières.

Ce singulier récit fait naître plusieurs questions qu'il sera bon de discuter :

La première observation se rapporte à l'endroit où cette histoire s'est passée. L'auteur dit simplement : « un homme du mont

Éphraïm », אִישׁ מֵהַר אֶפְרַיִם, et cette désignation vague se retrouve dans les deux autres épisodes de cette histoire : le jeune Lévite arrive au mont Éphraïm, chemin faisant; les explorateurs danites viennent également au mont Éphraïm et ils font connaissance des idoles devant lesquelles le jeune Lévite exerce le sacerdoce. Il est évident que l'auteur n'a pas pu penser à augmenter l'obscurité en répétant plusieurs fois cette expression, mais qu'au contraire, il croyait être très clair et déterminer d'une façon précise la position de cette localité. Cette réflexion m'amène à conclure que l'auteur a en vue la localité la plus célèbre de cette région montagneuse, qui n'est autre que la fameuse ville de Béthel (בֵּית-אֵל), où se trouvait notoirement le sanctuaire principal des dix tribus à l'époque de la royauté d'Israël. Cette hypothèse est confirmée par Josué, XVI, 1, qui mentionne Béthel comme la première ville de la montagne qui limite la plaine de Jéricho. C'est précisément ce qu'on appelle, en général, la montagne d'Éphraïm.

Une autre observation s'impose également à l'esprit en présence d'un agissement qui a pour facteurs une femme et son fils. Le père non seulement ne joue aucun rôle dans cet événement, mais l'auteur ne daigne même pas le mentionner d'un seul mot. Il ne peut pas non plus avoir été momentanément absent, puisque l'accomplissement de ces événements a demandé un certain temps pendant lequel il aurait dû être de retour, et cependant il ne figure même pas parmi ceux de la famille de Michée qui coururent après les Danites pour leur reprendre les objets enlevés. Tout cela rend extrêmement vraisemblable que, selon le narrateur, le père de Michée n'était plus parmi les vivants et que tout l'héritage se trouvait sous la gérance de la mère, ce qui explique la présence de la somme, considérable pour le temps, de 1,100 sicles d'argent entre les mains de la femme, qui pouvait en disposer à son gré [1].

Au sujet du droit à l'exercice du sacerdoce, on voit, tout d'abord, que Michée ne veut pas faire lui-même le prêtre, mais confie cette fonction d'abord à son fils, ensuite au jeune Lévite. Il y perce l'intention de perpétuer sa fondation pieuse par l'établissement d'un prêtre jeune, afin d'échapper aux difficultés qui se présentent au moment de l'élection d'un nouveau prêtre. Michée devait bien prévoir que le sanctuaire fondé par lui ne resterait pas toujours une possession particulière, mais, pour ainsi dire, un

[1] Il se peut même que l'auteur ait voulu insinuer que cette grosse somme avait une origine inavouable; cf. Michée, I, 7.

bien commun à toute la tribu. Quant à la nomination momentanée d'un laïque à la fonction de prêtre, nous savons par l'histoire que Jéroboam avait agi d'une façon encore plus illégale en choisissant les prêtres dans la classe ordinaire du peuple, sans jamais chercher à les prendre parmi les Lévites (I Rois, XII, 31).

Le problème le plus difficile à résoudre est celui qui concerne l'origine et la fonction primitive du jeune Lévite. D'une part, l'expression מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה semble bien indiquer le lieu de naissance ; d'autre part, la remarque explicite הוּא גָּר שָׁם fait bien voir qu'il ne jouissait pas d'un véritable droit de citoyen pour être compris avec les habitants de la ville. Cet état flottant entre la qualité de bourgeois et celle d'étranger nous est expliqué par la phrase significative וְהוּא לֵוִי, qui rappelle la prescription du Pentateuque qui prive les Lévites du droit à la possession d'un territoire propre et, à titre d'indemnité, les autorise à se disperser parmi les autres tribus pour y exercer certaines fonctions réservées à eux seuls. Mais que signifie la seconde qualification מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה, « de la famille de Juda », qualification qui ne peut que se rapporter à גֵּר ? Cette difficulté a été surtout relevée par l'école critique moderne, et le célèbre auteur de la *Geschichte Israel's*, M. Wellhausen, en conclut que le terme לֵוִי n'était pas primitivement le nom d'une tribu, mais la désignation d'une qualité ou d'une occupation sacerdotale. Le Lévite de Michée aurait donc été un membre de la tribu de Juda qui, par vocation, se serait consacré au service des Lévites, c'est-à-dire à exercer les fonctions de prêtre dans les temples privés ou publics. Dans cet ordre d'idées, les Lévites pouvaient avoir leur origine dans toutes les tribus indistinctement, et pouvaient remplir les fonctions de prêtre sans la moindre entrave. Cette opinion est naturellement contestée par d'autres critiques qui admettent l'existence séparée des Lévites en qualité de tribu ou, du moins, de classe particulière. M. le comte de Baudissin, dans son étude très remarquable sur le sacerdoce israélite, cherche à écarter cette difficulté, en admettant que l'expression מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה indique seulement que le jeune Lévite était affilié à la tribu de Juda par une sorte de clientèle ou d'adoption, et ajoute cette sage observation : « L'action de séjourner (comme un *ger*, étranger) n'est pas en contradiction avec l'appartenance à Juda, car le séjour se rapporte seulement à Bethléhem. Mais l'appartenance à une tribu n'implique pas toujours une parenté ; des étrangers peuvent aussi se faire accueillir dans une tribu et en faire partie. *Banim*, fils d'une tribu, sont tous ceux qui y appartiennent au point de

vue politique. Le Kenizzite Caleb qui s'établit au milieu de la tribu de Juda apparaît, quoique étranger, comme un chef de cette tribu (Nombres, XIII, 3, 6). Les désignations hébraïques pour la tribu, *schébet*, *matté*, comme pour la race *éleph*, indiquent une origine non généalogique. » Cette explication, quoique très admissible en elle-même, ne trouve pas, malheureusement, un emploi efficace dans ce cas particulier, car le verset dont il s'agit ne contient pas une de ces trois désignations non généalogiques, mais le terme מִשְׁפָּחָה, qui est bien l'expression propre pour marquer la parenté du sang. Il me paraît que le problème comporte une solution toute différente. Elle réside simplement dans cette réflexion, que, si l'auteur voulait nous présenter un Lévite judéen, il se serait exprimé beaucoup plus simplement en disant וַיְהִי נַעַר מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה וְהוּא לֵוִי וְהוּא גָּר בְּבֵית לָחֶם יְהוּדָה. La tournure du contexte atteste plutôt le désir de l'auteur de bien déterminer l'origine généalogique du jeune Lévite, et nous sommes ainsi conduits à voir dans מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה non une famille judéenne, soit d'origine, soit d'adoption, mais une famille lévitique tirant son origine d'un personnage du nom de יְהוּדָה. Un hasard des plus inattendus nous a conservé très heureusement des mentions réitérées de cette famille lévitique sous des variantes assez curieuses, quoique ayant de nombreuses analogies. La forme ordinaire de יְהוּדָה se trouve dans Néhémie, XII, 8, donnant la liste des chefs des familles lévitiques qui sont revenues de Babylone avec Zorobabel. La série entière y est formée par six noms dont celui de יְהוּדָה est le cinquième. Dans la liste consignée dans Esdras, II, 40, on trouve, à côté des בְּנֵי יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל, les בְּנֵי הוֹדַוְיָה, nom qui est produit, sans aucun doute, par l'interversion des deux éléments de יְהוּדָה[1]. Et pour qu'on ne puisse pas y chercher un autre nom, l'auteur d'Esdras, III, 9, venant à mentionner, à son tour, les trois familles qui précèdent, fait usage de la forme régulière de (וַיַּעֲמֹד יֵשׁוּעַ בָּנָיו וְאֶחָיו קַדְמִיאֵל וּבָנָיו בְּנֵי יְהוּדָה) יְהוּדָה. Enfin, parmi les signataires lévites de l'acte composé par Néhémie au sujet des mariages mixtes, on voit figurer deux personnages du nom de הוֹדִיָה, dont l'un est certainement identique à יְהוּדָה = הוֹדַוְיָה des autres textes. Cette constatation inespérée de la famille lévitique de יְהוּדָה fait disparaître toute difficulté du passage du livre des Juges, qui atteste d'une façon évidente que l'auteur, non seulement connaissait l'existence d'une tribu du nom de יְהוּדָה, mais aussi les divisions intérieures de cette tribu. C'est abso-

[1] D'après l'étymologie populaire (Genèse, XXIX, 35).

lument le contraire de ce que les critiques de l'école graflenne ont cru y trouver.

A peine cette question résolue, qu'une autre se présente à notre méditation. Cette famille lévitique de Juda, qu'a-t-elle pu faire à Bethléhem? Ce bourg important, qui fut le berceau de la famille royale de David, ne figure pas parmi les villes destinées à l'établissement des Lévites (Jos., xxi). Impossible de penser à la fonction de juge ou d'instructeur du peuple qui est attribuée aux Lévites par le Deutéronome (xvii, 8) : l'histoire montre continuellement que cette législation, si elle a existé anciennement par écrit, n'a jamais été mise en pratique et surtout au temps des Juges. Il faut donc supposer l'existence à Bethléhem d'un sanctuaire local desservi ou bien par des prêtres et des Lévites ensemble, ou bien par des Lévites seuls, en faisant abstraction des prescriptions pentateutiques, qui n'étaient pas alors la forme normale. L'existence de ce sanctuaire, peut-être une simple *bama*, a déjà pu être soupçonnée de ce fait qu'en se rendant à Bethléhem pour oindre David comme roi à la place de Saül, le prophète Samuel donna pour prétexte son désir d'offrir des sacrifices à Jahwé, et, comme on n'offrait pas de sacrifices au premier endroit venu, il devait y avoir un lieu consacré à cet usage depuis longtemps. C'est la vraie cause pour laquelle les habitants, quoique surpris de cette visite inattendue, n'y trouvèrent rien d'extraordinaire. Mais je crois pouvoir signaler un passage plus concluant, à cet égard, dans les Juges, xix, 18. Le héros de ce récit est notoirement encore un homme de Bethléhem qui retourne chez lui. Il raconte ainsi que suit l'accident de son voyage au charitable Benjamite qui l'invite à passer la nuit dans sa maison : « Nous voyagions de Bethléhem de Juda jusqu'aux confins du mont Ephraïm, d'où je suis; j'étais allé jusqu'à Bethléhem de Juda pour visiter la maison de Jahwé (ואת בית יהוה אני הולך). » Ce fait est resté inobservé jusqu'à présent, mais il n'en est pas moins réel. Dans ces sortes de sanctuaires locaux, les Lévites établis dans la ville ne trouvaient pas toujours leur subsistance, et ils étaient obligés de chercher à se placer dans n'importe quel autre temple. C'est précisément ce que l'auteur fait comprendre dans les versets 8 et 9.

Une autre considération doit aussi appeler notre attention. Michée stipule un salaire annuel au jeune Lévite; il ne compte donc pas sur la possibilité de faire aussitôt de son sanctuaire particulier un sanctuaire public. Il n'y est pas question de faire vivre les Lévites du produit des sacrifices. Michée tient, du moins pour le moment, à profiter seul de la divinité dont il

installe le culte chez lui. Il craint probablement la jalousie des voisins, qui, voyant sa maison prospérer d'une manière extraordinaire, seraient portés à le lui enlever par la force. Les événements ne justifièrent que trop ses appréhensions; toutefois le coup ne vint pas de la part des voisins, mais de la part de maraudeurs étrangers qu'il était loin d'attendre.

Le récit concernant l'arrivée des cinq explorateurs danites ajoute expressément que les nouveaux-venus reconnurent la voix du jeune Lévite. Cette remarque ne doit pas être sans portée : elle suppose comme une chose connue que le Lévite s'était arrêté pendant quelque temps sur le territoire de Dan pour y chercher un emploi. C'est une nouvelle preuve de l'idée d'instabilité et presque de vagabondage que l'antiquité attachait aux mœurs des Lévites, lesquels devaient former un corps spécial et distinct des autres tribus.

Enfin, l'enlèvement du prêtre et l'établissement de l'idole de Michée dans la ville de Dan constituent également des événements insolites. Il y a en même temps cette bizarrerie qu'un descendant de Moïse devient, de propos délibéré, le prêtre autorisé de toute une tribu et que l'établissement de ce sanctuaire doit son origine à un vol et à un rapt. D'ordinaire, les temples se construisent sur un emplacement consacré par une apparition de la divinité; le temple de Dan ne peut pas invoquer une si noble origine, et il paraît que l'auteur cherche à le vouer au mépris public.

Je crois qu'en effet, c'est le but unique de tout le récit, qui, à en juger d'après les traits caractéristiques que je viens de relever ci-dessus, visait tout particulièrement les deux grands sanctuaires des dix tribus, celui de Béthel et celui de Dan. L'autonomie de ces sanctuaires paraît résulter de ce récit du livre des Rois annonçant que Jéroboam, ayant fait faire deux veaux d'or, plaça l'un à Béthel, l'autre à Dan. Le temple de Béthel devait cependant jouir d'une sainteté beaucoup plus grande que l'autre. La légende patriarcale du Jahwéiste fait remonter la consécration du temple de Béthel au patriarche Jacob, qui, y ayant passé la nuit, vit une apparition céleste et reçut la promesse d'avoir en possession cette terre sur laquelle il vivait comme étranger. Jacob reconnaissant oignit d'huile une stèle (מצבה) et prédit que celle-ci deviendrait un temple de Dieu. Aucun autre sanctuaire de Palestine n'a pu prétendre à une si noble origine. Eh bien, notre auteur, probablement un patriote judéen et un partisan convaincu du temple de Jérusalem, s'est chargé d'abaisser la gloire du temple rival par un récit qui porte la condamnation sur les deux sanctuaires principaux d'Israël. D'après lui, le temple de Béthel aurait dû son

origine à une action aussi profane qu'illégale d'un simple particulier. Son fondateur ayant volé une somme d'argent à sa mère, celle-ci, superstitieuse et ignorante des prescriptions légales, consacre l'argent pour en faire une idole et les autres appareils d'un culte hybride qui adore Jahwé sous une forme matérielle et par des cérémonies empruntées aux idolâtres.

Quant au sacerdoce qui y fonctionne, il est doublement illégitime. On a commencé par le confier à des laïques, qui n'ont aucun droit à cette fonction. Plus tard, on a plié sous les remontrances de la conscience et nommé pour prêtre un descendant de Lévi, qui n'était pas encore de la classe sacerdotale légitime des fils d'Aron ; et, qui plus est, dans son ignorance absolue des prescriptions légales, le fondateur du temple de Béthel croyait encore mériter la faveur divine.

Voilà sous quel jour défavorable l'auteur a fait paraître la fondation de ce temple. Ceux qui se rappellent l'histoire de Jéroboam trouveront que notre auteur n'a pas trop noirci le tableau, mais qu'il a tracé une image assez fidèle des innovations religieuses de ce roi qu'il regarde comme un usurpateur, qui a volé à la dynastie légitime de David les deux tiers de son royaume. On sait que le temple de Bamot qu'il construisit n'était pas desservi par des prêtres lévitiques et qu'une partie de ces prêtres profanes ont été installés à Béthel même (I Rois, XII, 31, 32). Il y a plus, ce que Michée n'a pas osé faire, s'emparer du sacerdoce à son propre profit, Jéroboam l'a accompli impudemment en opérant lui-même la fumigation des sacrifices sur l'autel (*Ibidem*, 32, 33).

Après avoir raconté à sa manière le premier épisode des innovations religieuses de Jéroboam, la fondation du nouveau culte à Béthel, l'auteur procède au récit de l'origine du temple succursal de Dan. Son établissement est également dû à un vol, mais à un vol commis au détriment du temple de Béthel. Ce sont les hommes de Dan qui l'enlèvent de force à Michée et le transportent dans leur nouvelle possession. Le sacerdoce héréditaire de ce temple remonte, par sa généalogie, à l'ex-prêtre de Béthel du nom de Jonathan, petit-fils du grand législateur Moïse. Le temple de Dan est relativement moins profane que celui de Béthel depuis Jéroboam. Il subsista parallèlement à celui de Silo, où se trouvait pourtant l'arche sainte, révérée par toute la nation (*Ibidem*, 30).

Le but final de l'auteur était, comme on le voit, d'établir une comparaison entre les origines du temple de Jérusalem et celles du temple de Béthel. L'emplacement du premier sanctuaire a été acheté honnêtement, et à un fort prix, par David (II Sam.

XXIV, 27; cf. Chron., XXI, 25). Celui de Béthel, au contraire, doit sa création à un vol. La même différence existe entre les prêtres de Jérusalem, qui remontent à Aron, le pontife légitimé et consacré par Moïse lui-même, dès la sortie d'Égypte, et le sacerdoce le plus légitime du royaume d'Israël, celui de Dan, qui tire son origine d'un petit-fils de Moïse qui a eu la faiblesse de céder aux sollicitations d'ignorants guerriers danites pour usurper le droit des Aronides, malgré les défenses formelles de son grand-père. Ces circonstances nous aideront à fixer avec une certaine précision la date de notre récit. Il est tout d'abord certain que ce n'est pas un produit postérieur à l'exil de Babylone. A cette époque, une telle comparaison n'avait aucun sens, car les deux temples israélites de Béthel et de Dan formaient des monceaux de ruines et ne pouvaient plus menacer l'autorité de celui de Jérusalem. En remontant vers les époques antérieures, on trouve que, depuis l'établissement de colonies étrangères sur le sol de la Samarie, le rôle de Béthel et de Dan est devenu si insignifiant que le roi Josias a pu détruire les Bamot de la première ville et en exterminer les prêtres sans avoir à craindre la moindre résistance, ne fût-ce que celle des Samaritains. Notre récit doit donc remonter, pour le moins, au dernier temps de l'existence du royaume d'Israël, où la rivalité de ces sanctuaires israélites pouvait encore entrer en ligne de compte; mais il est plus probable qu'il a été rédigé à un moment où Israël était encore en pleine prospérité comme, par exemple, sous le règne de Jéroboam II, fils de Joas, c'est-à-dire vers le milieu du VIII^e^ siècle. Nous pouvons donc y voir une nouvelle preuve que le sacerdoce de Jérusalem était connu alors comme la légitime descendance d'Aron ou, ce qui revient au même, que les Zadocides, qui formaient le sacerdoce jérusalémitain depuis le règne de Salomon, étaient généralement considérés alors comme les descendants légitimes d'Aron. Cette tradition rédigée au VIII^e^ siècle me semble avoir plus de poids que les spéculations de quelques critiques modernes qui attribuent à Zadok une origine non aronide.

XXII

LE LIT D'OG, ROI DU BASAN.

Le III^e^ chapitre du Deutéronome affirme, comme un fait connu de son temps, que le lit d'Og, roi du Basan, se trouvait à Rabbat,

capitale des Ammonites. Le narrateur ajoute ces deux autres particularités : le lit était de fer et il avait pour dimensions neuf coudées de long et quatre coudées de large, en coudées ordinaires (באמת איש). Cette donnée soulève une foule de questions qu'il serait bon d'envisager de plus près. Elles concernent aussi bien la nature du meuble, que l'intention de l'auteur qui l'a enregistré dans son récit.

La première de ces questions a été résolue par les exégètes modernes d'une façon qui me paraît assez peu satisfaisante. M. A. Dillmann s'exprime comme il suit : « En se conformant à la signification ordinaire de ערשׂ, la majorité des exégètes y a vu un lit, un meuble à coucher (Bettstelle, Ruhebett). Mais il est plus convenable au caractère monumental de l'objet d'y voir un « *sarcophage* », puisque les mots pour « couche » ou « lit » sont aussi employés pour désigner la couche funéraire; c'est le cas de l'hébreu מטה, de l'hébréo-phénicien משכב et de l'araméen ערשא, bien que le mot propre pour sarcophage soit ארון. Sous ברזל on doit, en tout cas, entendre la pierre de fer, c'est-à-dire le basalte ou le dolérite, qui prédomine dans le pays situé à l'est du Jourdain. Plusieurs voyageurs y ont signalé l'existence de plusieurs sarcophages de basalte de très grande dimension, qui servent aujourd'hui d'auges pour abreuver le bétail. Un tel sarcophage gigantesque existant à Rabbat-Ammon était attribué à l'ancien roi-géant Og. Il est inutile de demander comment il y est arrivé et on ne peut pas non plus en tirer de conséquences historiques relativement à la participation des Ammonites à l'expédition des Israélites ni à une guerre antérieure entre les Ammonites et Og. »

Je prends la liberté de soumettre au savant exégète quelques considérations qui semblent peu favorables à cette interprétation. Le sens de sarcophage pour ערשׂ n'est pas si facile à admettre, surtout pour l'hébreu, où ce vocable désigne toujours un trône ou un lit portatif; c'est aussi le cas de l'arabe ערש, qui n'est jamais synonyme de cercueil. L'application de ברזל au basalte est également d'un usage trop moderne pour que l'on puisse s'en servir pour le passage du Deutéronome. Enfin, le fait même que des sarcophages beaucoup plus grands existent dans le pays enlève à celui-ci le caractère monumental et surtout gigantesque que l'auteur vise à lui assigner. A ce sujet, du moins, il faut revenir à l'ancienne interprétation qui prend le ערשׂ ברזל pour un lit de fer destiné aux vivants. D'ordinaire, le lit est proportionné à la taille de la personne qui l'occupe, et l'on comprend ainsi que les dimensions extraordinaires du lit de fer conservé à Rabbat aient pu être attribuées à un géant.

Dans cet ordre d'idée, la question relative à l'intention de l'auteur, en plaçant ce meuble extraordinaire dans un pays étranger, devient plus urgente, et l'on se demande pourquoi il ne l'a pas placé sur le territoire israélite où il aurait pu servir en même temps de trophée attestant la victoire d'Israël sur les Amorrhéens. On peut encore se demander si les mesures auxquelles le narrateur s'arrête sont purement fortuites, ou bien si elles ont un sens qui mériterait d'être connu.

La réponse à ces questions ne peut être donnée qu'à la condition d'expliquer au préalable divers points obscurs qui figurent dans le récit deutéronomique sur la façon dont les Israélites ont fait la conquête du royaume d'Og.

On connaît l'histoire de la dernière marche des Israélites autour du pays de Moab. D'après le Deutéronome, un ordre divin défend aux Israélites de s'emparer de la moindre parcelle du pays de Moab. La raison alléguée est que les Moabites ont été mis en possession de leur pays par Dieu même, qui leur donna la force d'exterminer les anciens habitants, qui étaient de la race gigantesque des רפאים Rephaïm. Comme les Moabites avaient refusé de livrer passage aux Israélites sur leur territoire, ceux-ci furent obligés de faire le tour de ce pays et abordèrent ainsi, du côté de l'est, la partie sise entre l'Arnon et le Iabboc, que l'Amorrhéen Sihon, roi du Galaad méridional, avait conquise sur les Moabites. Malgré ce changement politique, les Israélites, ne voulant pas se fixer au-delà du Jourdain, demandent à Sihon, établi alors dans sa nouvelle capitale d'Hesbon, sur le territoire conquis, de leur accorder libre passage jusqu'à ce fleuve, qu'ils avaient l'intention de traverser pour procéder à la conquête du Chanaan. Sur le refus de Sihon, les Israélites, vainqueurs dans la bataille de יהץ Jahaç, anéantirent les Amorrhéens et s'emparèrent du pays pour leur compte. De là ils se dirigèrent du sud au nord, envahirent le Basan, et, après avoir anéanti le roi Og dans la bataille d'Edréi, prirent possession de tous ces pays jusqu'au mont Hermon. Et ce n'est qu'à leur retour dans l'ancienne province moabite que les Hébreux effectuèrent le passage du Jourdain.

Certains auteurs modernes ont raisonné à tort et à travers pour démontrer le caractère fictif de ce récit. On a prétendu que la conquête faite par Sihon du territoire moabite était l'invention d'un rabbin du IIe siècle avant notre ère qui aurait voulu concilier la prise par les Hébreux du territoire moabite avec la défense de s'emparer de la moindre parcelle du pays appartenant à ce peuple congénère (Deut., II, 9). On a ajouté un argument que l'on croyait

être très décisif. On s'est demandé comment les Israélites auraient pu passer le Jourdain si les territoires précités n'avaient pas été enlevés quelque temps auparavant aux Moabites par le roi amorrhéen Sihon. On n'a pas réfléchi que le passage du Jourdain aurait pu être effectué du côté du Galaad soit paisiblement, soit après la destruction du même roi qu'ils ont combattu sur l'ancien territoire des Moabites. Sans l'entreprise de Sihon, les Israélites auraient simplement fait le tour du pays des Ammonites, ce qui aurait allongé de quelques journées leur marche dans le désert, mais n'aurait entravé en rien leur projet d'envahir la Palestine du côté de l'est. Grâce à la conquête du roi amorrhéen, les Israélites ont pu s'établir un peu plus tôt dans un territoire dont les habitants ont dû les recevoir comme des libérateurs, du moins aux premiers temps de l'occupation, lorsque, d'une part, la haine des Amorrhéens était encore très vive dans l'esprit des Moabites et que, d'autre part, les Israélites n'avaient pas encore montré leur dessein bien déterminé de rester dans le pays. L'accord relativement sympathique qui s'était établi au début entre les indigènes et les Israélites a même fini par être mal vu des chefs de ces deux nations. Du côté des Moabites, c'est Balac, roi de Moab, qui conçut des craintes de voir son peuple absorbé par les Israélites (Nombres, XXII-XXIV). Du côté des Hébreux, c'est Moïse et les autres chefs religieux qui prennent des mesures très sévères pour empêcher les alliances matrimoniales entre Israël et les habitants du pays (*Ibid.*, XXV).

Une autre particularité mérite d'être relevée, et cela d'autant plus que les critiques dont il s'agit sont tombés à ce sujet dans une erreur manifeste. Ils ont imaginé que les Amorrhéens des royaumes de Sihon et d'Og étaient des Chananéens venus de la Palestine cis-jordanique. Or, les auteurs du Pentateuque sont absolument unanimes à affirmer le contraire. Dans toute la littérature biblique, on n'entend jamais mentionner les Chananéens parmi les anciens habitants de la Palestine transjordanique. Là, ils ne connaissent qu'un seul peuple aborigène, les Rephaïm, et trois peuples conquérants, les Amorrhéens, les Ammonites et les Moabites, dans la direction du nord au sud, depuis le mont Hermon jusqu'aux rives méridionales de la mer Morte. Ces populations primitives, qu'on aimait à se représenter comme une race de géants, portaient plusieurs dénominations. Les Moabites les appelaient אמים, « les Terribles » ; les Ammonites זמזמים, « les Bredouillants (?) » ; la désignation primitive de רפאים est même restée pour le territoire qui s'étend depuis le Galaad jusqu'à l'Hermon. D'après le Deutéronomiste, Moab et Ammon

avaient conquis leurs territoires respectifs sur ces aborigènes (II, 9 11, 19-21). D'après le même auteur, la partie septentrionale des anciennes possessions rephaïtes se trouvait, à l'arrivée des Hébreux, entre les mains des Amorrhéens, qui avaient pour roi le dernier survivant des Rephaïtes fondus dans la masse amorrhéenne. Ces conditions ne peuvent se comprendre qu'en supposant que la destruction des רפאים a été la suite de leurs guerres désastreuses contre les envahisseurs amorrhéens, dont le point central paraît avoir été de tout temps la région de l'Hermon. Le Deutéronomiste tient si fermement à ce fait, qu'il donne le nom que portait cette montagne chez les Amorrhéens et chez les Sidoniens (*Ibid.*, III, 9). En suivant strictement le procédé qu'il emploie à l'égard de Moab et d'Ammon, l'auteur a certainement été amené à considérer aussi les Amorrhéens comme les héritiers légitimes de l'ancien territoire des Rephaïtes, et cependant il trouve non seulement légitime l'occupation du Galaad méridional appartenant au royaume amorrhéen de Sihon, mais il raconte que les Israélites prirent l'offensive à l'égard d'Og, roi du Basan, sans même lui avoir fait au préalable des propositions de paix. C'est que le Deutéronomiste a eu présent à l'esprit le passage de la Genèse, XV, 16, qui fait coïncider la sortie d'Égypte avec la suprême corruption des Amorrhéens. Les Israélites, dans son idée, remplacent par un décret divin les Amorrhéens, comme les Amorrhéens avaient jadis remplacé les Rephaïm. L'idée est empruntée au Lévitique, XXIV, 24-28, mais c'est encore la Genèse, XIV, 5, qui lui a servi de source relativement aux anciennes appellations du peuple aborigène au-delà du Jourdain. En effet, les Rephaïm qui, à l'époque d'Abraham, furent battus à עשתרת קרנים font parallèle au Rephaïte Og, qui a sa capitale à עשתרת, les Zuzim (זוזים) de la localité inconnue nommée Ham (הם)[1] répondent aux Zamzummim (זמזמים) de l'Ammonitide ; enfin, les Emim (אמים) de שוה קריתים répondent aux Emim de la Moabitide, car קריתים est notoirement une ville de Moab. Comme on le voit, l'auteur place la décadence du pouvoir rephaïte entre l'arrivée d'Abraham en Palestine et la sortie d'Égypte. Battus pour la première fois par le conquérant élamite Chodorlogomor (כדרלעמר), les Rephaïm sont successivement anéantis ou dépossédés de leur territoire de deux côtés à la fois : du côté sud par les deux petites nationalités Térahides Moab et Ammon, du côté nord, par le peuple montagnard des Amorrhéens. A l'arrivée des Hébreux, l'empire amorrhéen était divisé en deux

[1] Voyez la note 2 de la page suivante.

royaumes dont celui du sud était gouverné par Sihon et celui du nord par Og. Ces deux rois n'avaient aucun lien de parenté entre eux [1], et se trouvaient plutôt dans un état de rivalité l'un avec l'autre, ce qui explique pourquoi Og n'est pas accouru au secours de Sihon.

Cette exposition nous fait comprendre le sens et le but du récit relatif à la présence du lit d'Og, roi du Basan, dans la capitale des Ammonites. Le narrateur indique par là que le pays d'Ammon ne s'était débarrassé entièrement des Rephaïm que depuis relativement peu d'années et que les Ammonites avaient eu aussi maille à partir avec les congénères d'Og. Il se peut même que le mot ערש ait dans ce passage le sens de « berceau », de façon que les dimensions extraordinaires indiquées pour ce meuble se rapporteraient au moment où Og était encore enfant. En tout cas, l'auteur considère Og comme étant natif de la ville nommée plus tard Rabbat-Ammon [2] et comme ayant été obligé d'émigrer vers le nord après l'anéantissement de ses compatriotes par les Ammonites. Le désir d'invoquer le témoignage de ce peuple a été inspiré à notre auteur par l'exemple de celui des Nombres, XXIV, 27-30, qui fait confirmer son récit de la conquête de Sihon par un chant amorrhéen, ainsi que par un drame moabite (*ibid.*, XXII-XXIV).

Enfin, pour se rendre compte de l'idée qui a déterminé l'auteur à donner les dimensions du lit en question, il faut se pénétrer tout d'abord de la valeur intrinsèque de ces mesures, et sur ce sujet aucune explication n'a pu être donnée jusqu'à présent, de façon qu'on s'était habitué à y voir un produit spontané de la fantaisie de l'auteur. Une circonstance des plus inattendues est venue me montrer que la chose avait une signification beaucoup plus grande qu'on ne pensait.

Un texte babylonien traduit par M. G. Smith, dans l'*Athenæum* du 12 février 1876, contient la description du temple de Bel à Babylone, depuis la cour extérieure jusqu'aux divers sanctuaires qui occupaient le centre de l'aire. Les dimensions du grand édifice et des édifices mineurs qui le composaient sont données en coudées. Du côté de l'est, il y avait plusieurs édifices. L'un d'eux renfermait le lit du dieu, ainsi que le trône d'or mentionné par Hérodote. Le lit est dit avoir eu une longueur de neuf coudées sur une largeur de quatre coudées. Il est impossible de ne pas être

[1] L'Aggada en a fait deux frères, fils de l'ange déchu שמחזאי.

[2] L'opinion que la ville rephaïte רְזִם (Genèse, XIV, 5) était identique à Rabbat-Ammon a été déjà émise par Tuch et M. Dillmann ne semble pas la repousser (*Genesis*, 5, p. 235).

frappé de l'identité de ces dimensions avec celles du lit d'Og, et aussitôt l'intention du Deutéronomiste devient d'une clarté évidente, car les Rephaïm, assimilés aux Anaqim ענקים (II, 10-11, 20-21), sont, d'autre part, identiques aux Nephilim נפלים (Deut., XIII, 33) qui, selon la Genèse, VI, 4, sont issus des jeunes dieux (בני האלהים) qui ont épousé des femmes humaines avant et après le déluge, ce qui revient à dire que les Rephaïm sont d'origine divine. C'est cette origine que l'auteur vise à accentuer en donnant à la couche d'Og les dimensions que la croyance polythéiste donnait à la couche de Bel, le plus ancien des dieux sémitiques.

On comprend maintenant beaucoup mieux l'insistance avec laquelle l'écrivain deutéronomique désigne la partie transjordanique de la Palestine par l'épithète de « pays des Rephaïm » (ארץ רפאים). Son but est de légitimer l'occupation par les Israélites de ce pays, qui est situé en dehors de la Palestine propre. C'est une nouvelle allusion au chap. XV de la Genèse, mais tout particulièrement au verset 20 qui met les Rephaïm sur la même ligne que les Amorrhéens parmi les peuplades dont les territoires sont destinés à devenir les possessions des descendants d'Abraham. Israël a donc occupé de plein droit ce pays, sans être obligé d'entrer en composition avec les habitants. Ainsi Moïse, loin de faire des propositions de paix à Og, comme il en avait fait à Moab et à Ammon, prend l'initiative de l'attaque (Deut., III, 1; Nomb., XXI, 33). S'il agit pacifiquement à l'égard de Sihon, roi des Amorrhéens, c'est parce que, à ce moment, Israël n'avait pas encore l'intention de se fixer au delà du Jourdain. La victoire remportée sur Sihon lui a fait changer d'avis et lui a inspiré le désir de s'emparer de tous les territoires amorrhéens de cette région.

Pour la critique biblique, les références plus ou moins explicites aux récits des autres livres du Pentateuque ne manquent pas d'importance, parce qu'elles en attestent l'antériorité sur les récits deutéronomiques.

J. Halévy.

NOTES SUR QUELQUES TEXTES ARAMÉENS DU CORPUS

Le premier fascicule d'inscriptions araméennes que la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* vient de publier était attendu avec une véritable impatience, non seulement par les sémitisants de profession, mais aussi par les historiens et les archéologues. Les premiers comptaient pouvoir y étudier commodément les formes linguistiques inconnues de l'araméen d'ancienne époque, les autres, ayant des visées plus hautes, désiraient connaître et apprécier plus exactement cette race araméenne qui, encore qu'ayant joué un rôle aussi durable qu'important depuis l'Égypte jusqu'en Asie-Mineure, et des bords de l'Oxus jusque dans les oasis de l'Arabie centrale, semblait vouloir toujours se dérober à la recherche des origines et des aptitudes intellectuelles. La publication de ce fascicule donne pleine et entière satisfaction à l'attente de tous ces chercheurs infatigables. Sous la main habile de M. de Vogüé, ces textes, en apparence très infimes, souvent effacés ou misérablement mutilés, ont pris un aspect d'œuvres d'art brisées par des barbares et ont presque revêtu l'auréole des martyrs. En les voyant sous un jour si savamment éclairé, les traits vigoureusement tracés, les mouvements si harmonieusement dessinés, on se prend à les aimer, à vouloir les examiner à tous les points de vue et sous diverses dispositions d'esprit ; et l'on trouve un plaisir infini à panser leurs blessures ou, du moins, à en deviner la nature et l'étendue. Quand M. de Vogüé publia pour la première fois, il y a quinze ans, son étude magistrale sur les inscriptions palmyréniennes, il inaugura un progrès scientifique qui n'a cessé de grandir jusqu'à présent. Les inscriptions mises en lumière par ses savantes interprétations, quoique limitées à un coin restreint du monde araméen, ont été commentées et recommentées par les érudits les plus compétents, et les résultats de leurs efforts combinés sont passés dans le domaine public de la science. Cette fois, grâce à la libéralité du ministère et à l'initiative de

l'Académie, M. de Vogüé a été mis en mesure de nous livrer une œuvre parfaite, pouvant se mettre dignement à côté du *corpus* des inscriptions phéniciennes et embrassant l'ensemble de l'épigraphie araméenne. Il est facile de prévoir que le fascicule qui vient de paraître, se rapportant aux âges reculés de cette race encore si peu connue, ne manquera pas de faire événement dans le sémitisme et que les savants les plus autorisés tiendront à honneur d'y consacrer leurs études et leurs lumières. C'est en prévision de ce mouvement imminent, destiné à alimenter pendant longtemps les recherches du monde savant, que je demande la permission de faire quelques remarques sur certains textes dont la concision ou la mutilation a obscurci le sens et empêché de les élucider du premier coup. J'y joindrai quelques considérations générales sur la cause qui, suivant moi, a amené la prédominance de l'araméen sur les autres langues sémitiques dans l'Asie antérieure et en Égypte. J'ai à peine besoin de dire que ces modestes remarques, inspirées du simple devoir de la science, n'ont pas la moindre prétention d'être définitives ou seulement importantes.

N° 1.

La légende araméenne unilingue, gravée aux deux côtés et à la base d'un lion de pierre servant de poids, a été transcrite comme il suit :

a (côté gauche) מנן 15 ב זי ארקא
b (côté droit) ||||||||||||||
c (base) חמשת עשר מנין [ב ז] י מלך.

La traduction porte :

a Minæ XV (duplices) regionis
b XV
c Quindecim minæ (duplices) regis.

Le commentaire relève très exactement le défaut de la désinence א- dans מלך (זי) *regis*, en face de ארקא (זי) *regionis*, qui en est pourvu, et il incline à l'attribuer à un *assyriasme*. Cependant, bien que les mots empruntés à l'assyrien ne soient pas rares dans nos textes, on ne conçoit pas la nécessité d'un tel emprunt par rapport à un mot aussi usuel et commun à toutes les langues sœurs. Le fait que la forme nue מלך persiste dans toutes les légendes pondérales me semble indiquer qu'entre l'expression זי ארקא et celle de זי מלך il y a une différence remarquable quant au sens. En effet, lorsque le nom du poids, notamment du poids contenant une ou plusieurs mines, est déterminé par l'expression « pays » ou « région », on sent tout de suite qu'il s'agit d'un poids

ordinaire et usité dans tout le pays, et personne n'ira y chercher l'idée d'un objet appartenant au pays ou à la région. Au contraire, lorsque le poids est déterminé par le mot « roi », il y a lieu de distinguer s'il s'agit d'un poids formant la possession du roi, ou bien si le mot « roi » n'est qu'une sorte de qualificatif du poids. Dans le premier cas, l'araméen dira מלכא (זי) מנה, dans le second, מנה מלך (זי). Dans les langues modernes qui possèdent l'article, cette distinction sera également faite, et dans notre langue aussi l'expression « la Mine du roi » n'est pas équivalente à celle de « la Mine de roi », c'est-à-dire : une Mine royale, et différente de la Mine vulgaire.

Je prends encore la liberté d'appeler l'attention sur un point qui doit être éclairé. En insérant la lettre ב dans la légende *c* on a également mis le mot *duplices* dans la version latine. Il en résulte une sorte de contradiction entre les légendes *a* et *c* : l'une annonce un poids de 15 doubles mines ordinaires, l'autre, un poids de 15 doubles mines royales. Est-on bien sûr que les deux épithètes sont absolument équivalentes, ou bien n'indiqueraient-elles pas plutôt deux étalons différents ? Chez les Hébreux, le sicle sacré paraît avoir été plus fort que le sicle ordinaire ; y aurait-il quelque chose d'analogue pour les poids assyriens ? Fait à relever : aux nos 2, 3 et 4, qui contiennent côte à côte les mots מלך et ארקא, ce dernier seul est précédé de ב, ce qui donnerait à penser que le poids royal pesait le double du poids ordinaire. Dans ce cas, il faudrait enlever la lettre ב de la légende *c* et le mot *duplices* de la version latine, et l'harmonie des deux légendes deviendrait parfaite, car 15 doubles mines régionales font exactement 15 mines royales.

N° 3.

Le nom de nombre 3 est écrit שלשא, avec deux chuintantes, au lieu de la forme araméenne ordinaire תְּלָתָא, avec deux dentales. Comme c'est un mot d'usage commun, je ne pense pas qu'il y ait un assyriasme. C'est plutôt une forme archaïque conservée dans ce dialecte particulier. Cette considération m'amène aussi à penser que le nom de nombre « deux », effacé dans la légende *c* du n° 4, doit être rétabli sans hésitation תרין, au lieu de תרין.

N° 7.

Le mot סנב, indiquant la fraction 2/3, peut bien avoir été emprunté aux Assyriens, mais son origine sémitique est absolument

ors de doute. Cela est prouvé d'abord par les variantes *shi-i-i-bu*, *si-in-bu* et *shinipatum;* cette dernière est péremptoire, uisque la terminaison du ת féminin ne peut, dans aucun idiome ;mitique, se joindre aux substantifs empruntés aux langues trangères. Du reste, le mot *shi-i-ni-bu* non seulement ne figure as dans les textes « sumériens », mais il y donnerait le sens trange de « face-gloire-élévation-largeur », ce qui est bien loin le l'idée de fraction. Enfin, la racine שנב réside dans l'hébreu אשנב « grillage », et l'arabe possède aussi les racines סנב et שנב.

Le sigle qui désigne la fraction 2/3 est visiblement dû à une simplification du caractère archaïque du ס, abréviation du mot סנב. C'est une nouvelle preuve en faveur de l'origine sémitique-araméenne de ce mot.

N° 10.

Le mot exprimant la demi-mine פרש n'est pas simplement la transcription de l'assyrien *parasu*; c'est, au contraire, l'ancienne orthographe du verbe signifiant « briser, séparer, disperser », dans les langues sœurs. L'orthographe פרס ne se constate que dans les livres les plus récents du recueil biblique ; elle est usuelle en araméen de basse époque. La même observation doit être faite au sujet des mots שקלן (n° 13, *passim*) « sicles » et אשה (n° 15) « femme », qui ont conservé la chuintante primitive et ne sont nullement de simples copies de termes assyriens.

N° 17.

Le texte a un intérêt particulier à cause des noms propres que fournit l'original assyrien. Le plus important d'entre eux est, sans conteste, celui du témoin, *Am-yate'u*, rappelant par son second élément le nom du roi arabe vaincu par Assurbanipal, Abiyate' ; il est permis d'y voir un indice que les peuplades arabes combattues par les Assyriens étaient des Araméens, et non de vrais Arabes dans le sens moderne du mot.

L'inscription araméenne est ainsi restituée :

דנת הושע
סג(בא) אנש 7 זי ארדא(שתר)

Ce qui est traduit :

Venditio Husiae
sig(abae), capitum septem τοῦ *Arad-Istar*)

A propos du mot דנת, le commentaire fait cette remarque : *assyriacum vocabulum, litteris aramaicis transcriptum* : *e verbo*

דנא *quod assyriaco sermone eumdem sensum habet quem hebr. et aram.* נתן. Si je ne me trompe, cette explication présente deux graves difficultés. Autant que je sache, le vocable דנה ne figure nulle part dans les originaux assyriens de nos textes; on y lit constamment *tadâni,* pour exprimer l'idée de « vente ». D'autre part, le verbe signifiant « donner, vendre » est *nadani* נדן, avec un *noun* troisième radicale, racine qui existe aussi en hébreu à côté de נתן. Il vaudra peut-être mieux voir dans le vocable דנה une forme araméenne régulièrement tirée de נדן. Comparez les infinitifs hébreux תֵּת = תְּנָת, גָּעַת, פָּחַת, de נתן, נגש, נפח.

A la seconde ligne araméenne la restitution בא(סג) ne semble pas nécessaire ; de plus, l'esclave dont le nom s'écrit en assyrien *si-gab-a* n'a rien à faire ici, puisqu'elle est une des filles de Houri. Dans la version latine on a traduit le mot אנש par *capita.* Je suis porté à croire que l'araméen סג est identique à l'assyrien *saqû,* babylonien *sagu* « tête ». Notre texte se lit donc :

סג . אנש. 7 זי ארדא (שתר)

C'est-à-dire : *Capita hominum septem* τοῦ *Ard-I(star).*

N° 23.

Les deux mots du texte araméen ne donnent lieu à aucune remarque, mais je prends la liberté d'appeler l'attention des rédacteurs sur un lapsus qui s'est glissé dans la traduction du texte assyrien. Ce passage porte : « Quicumque deinceps quocumque tempore, sive Abuahusurus, sive Ahuni, sive Ahinur, aut eorum filii aut filiorum filii, aut fratres, aut fratrum filii, aut eorum uxores, contractum *coram me* adducit..... duas solvet argenti minas. » A moins que le magistrat ninivite ne se fût assuré par un oracle une longévité extraordinaire pour lui et pour l'esclave, il n'eût pu prévoir le cas où les petits-fils des contractants lui demanderaient l'annulation de la vente. Effacer simplement les mots *coram me* auxquels rien ne correspond dans le texte assyrien; la désinence *ni* du verbe *ublauni* n'est pas l'affixe de la première personne du singulier, mais une syllabe de prolongation.

N° 27.

Le nom de l'acquéreur du champ se lit sans hésitation בניד (non בניד !) et, ainsi que M. de Vogüé l'a vu, répond au groupe *Bin-na'id* « Bin est glorieux », conformément à la lecture que M. Oppert a admise pour les idéogrammes *im-i.* Le nom divin *Bin* avait été supposé dès le début par le même savant dans le nom du

roi de Damas, qui est orthographié en hébreu בֶּן־הֲדַר (mieux que בֶּן־הֲדַד) et en cunéiforme *in-idri*. Notre légende change cette supposition en certitude et fait voir, en outre, que le sens de ce nom propre est « le dieu Bin a glorifié, ou, est (ma) gloire ». Comparez יוֹכָבֶד « Iahwé est gloire », יוֹעֶזֶר « Iahwé est secours ». Je montrerai plus loin que la lecture *Adad-idri* adoptée par M. Schrader pour le nom du roi que je viens de mentionner est encore impossible par une raison toute linguistique.

N° 35.

Ce texte, entièrement fruste, nous a heureusement conservé un mot important שהד « témoin », orthographié avec ש, comme le שהדותא du passage araméen de Genèse, XXXI, 47; comparez Job, XVI, 19. L'araméen postérieur ne connaît plus que la forme סהד avec ס.

N° 36.

Le nom propre אשרתב est expliqué « ad quem se vertit Assur ». Comme la dentalisation du ש en ת n'apparaît nulle part dans nos textes, j'incline à en exclure la forme moderne תב pour שב, et à considérer ce nom comme l'équivalent de l'assyrien *Ashshur-ta'ibu* « Assur est un compagnon, un aide ».

N° 38.

זי .[ ] שערן	Hordea hæc sunt que
בר . מלכא . על	filii regis, de
חמטט . מן . חדוה	Hamatuto ex (urbe) Hadduah.
ה ב ד ו	Homeri V, B VII et
חצדן ה	Messores V
לאם . רכסרס	Anno eunuchorum principis
נבסרצר	Nebosarusur.

L'objet de cette inscription est très clairement exprimé dans le texte assyrien. Taquni, le mandataire du prince royal, avance à un agriculteur nommé Hamatut, de la ville de Handuat ou Haduat, cinq homers d'orge à la condition que celui-ci lui rendra un homer et 30 *qab* (en abréviation *qa*) en plus. Le texte araméen dit la même chose, mais quelques expressions y sont douteuses. Après le mot שערן « orges », il y a trois lettres peu distinctes, que M. Berger avait lues יפה « beau ». M. de Vogüé remarque justement que la forme du singulier n'est pas en accord avec le pluriel du substantif שערן, et il préfère la lecture זנה, « ceci » proposé par M. Duval et traduit : « hoc est hordea », en ajoutant : *conus*

sane sacco alligabatur quod hordea continebat. Cependant l'application à זה du sens neutre de *hoc* n'est pas facile à admettre ; le féminin זא y conviendrait mieux. Il faudrait, du moins, זא שערן.

Après un examen réitéré, j'ai constaté que la première lettre du groupe n'est ni un י, ni un ז, mais un ח. La seconde lettre, dont il ne reste que la haste penchant vers la gauche, se complète aisément en un מ, et comme le reste est tout à fait méconnaissable, on hésite en face de deux restitutions possibles : celle de [IIII] חמ]רן *homeri* 5, et celle de חמש *quinque*. Je préfère cette dernière par la raison que le nom de la mesure est souvent sous-entendu ; notre שערן חמש offre un beau parallèle à l'hébreu שש שערים (Ruth, III, 15, 17).

La quatrième ligne commence par le chiffre 5, c'est-à-dire « cinq homers ». Sur les signes 7 ב qui suivent, le commentaire s'exprime ainsi : *Quod sequuntur obscura ; littera* ב *abbreviatio quæ aut ad metiendi rationem aut ad ignotum aliquid spectat.* » D'après le résumé que j'ai donné ci-dessus, l'explication devient très simple : 7 ב 5 signifie « 5 contre 7 ». En effet, au moment de la restitution, les 5 homers prêtés feront avec l'intérêt $5 + 1^h + 30^q = 6^h\ 1\ 2$, et le demi-homer restant était visiblement perçu à titre de commission par le mandataire du prince ; de telle sorte, l'agriculteur avait à rendre 7 homers d'orge pour les cinq qu'on lui avait prêtés. Outre cela, il devait encore engager 5 moissonneurs pour parfaire sans retard la quantité d'orge à restituer.

J'ai signalé, ailleurs, l'importance de cette inscription au point de vue de la critique biblique, je me bornerai donc à dire que Nabusarusur était archonte en l'an 682 avant J.-C., la dernière année du règne de Sennachérib.

N° 42.

L'état emphatique שערא ne peut pas s'accorder avec מקסרן, il faut donc lire שערן. Quant au sens de l'adjectif מקסרן, l'idée de *colligata* n'offre rien de satisfaisant. Comme on est, en tout cas, obligé de recourir à l'hébreu, j'aimerai mieux rapprocher l'expression מקשרות, qui s'emploie pour désigner les brebis qui produisent pour la première fois. Il s'agit d'orge qui provient de la première moisson, celle de l'automne. Cela semble résulter du texte assyrien, qui stipule expressément que la restitution de l'orge prêtée doit être faite au mois d'Arahsamnu, c'est-à-dire en octobre-novembre.

N° 43.

Cette inscription a été traitée brièvement à la dernière séance de la Société asiatique ; les modifications que j'ai proposées concernent la traduction du texte *a*, que je reproduis ci-après :

מנני . ואמעזר	Manni et Emazar
רהנו . לאסרחם	pignori dederunt לְ Assurraham
לשנדלה . בכסף	gemmam (?) pro argenti
שקלן 7	siclis septem.
ביום . יעל	In diem producit
כספא	argenti (pondus)
. . . . .	. . . . .

L'objet servant de gage est déclaré douteux par le commentaire, qui s'explique ainsi, à propos du mot שנדלה : « Primum voc. rem pignori datam designat, quod si שנדלך legere vis, conf. voc. סנדלכין in Targ. et Talm., quod « gemmas pretiosas » designat; quomodo legendum et interpretendum sit non liquet. » Je crois que l'idée de chercher un nom de pierre précieuse dans שנדלה, quand même on pourrait le lire שנדלך, doit être définitivement abandonnée, le targumo-talmudique סנדלכין étant, sans aucun doute, une altération du grec σαρδονύχιον, une variété de sardonyx. Il faut donc voir dans le mot qui commence la troisième ligne un nom propre d'homme. Celui-ci sera *Sin-delâ* « Sin a sauvé » en bon araméen, si la lettre finale est un ה, ou *Sin-idi-illik* de physionomie assyrienne, si la lettre finale est un ך. Le régime direct du verbe רהנו, conformément à la construction des langues sémitiques du nord, est probablement אסרחם. La fin de la ligne 3 jointe à la ligne 4 fixe à 7 sicles la somme du prêt. Les deux dernières lignes ne peuvent pas, suivant mon sentiment, indiquer l'idée d'intérêt. D'abord, le calcul de l'intérêt par jour est peu conforme aux habitudes de l'antiquité. Ensuite, la somme de l'intérêt journalier n'est pas donnée, et il est peu probable qu'il manque une ligne à notre inscription. Toutes ces considérations me font croire qu'il s'agit d'un prêt de 7 sicles fait par *Sin-dalê* aux deux individus mentionnés dans la première ligne. Ces individus s'obligent à donner leur esclave *Assurrahem* en nantissement au prêteur, le jour où il remettra la somme prêtée entre les mains des emprunteurs. Le verbe יעל peut être soit, au qal, יַעַל « entrera, sera apporté », soit יְעַל « il (le prêteur) apportera ». La traduction littérale du texte est :

« Manani et Emazar (?) sont convenus de donner en gage Assurrahem à Sin-delâ, pour la somme de 7 sicles d'argent, le jour où celui-ci lui remettra cette somme. »

N° 49.

Le nom propre אבגנ transcrit la forme assyro-babylonienne *abu-kittî* « père de la vérité ». Le mot *kittu*, contracté de *kinu*, vient de la racine כון « être ferme, vrai, etc. » A remarquer la prononciation ג pour כ, qui revient dans la forme hébraïque שַׁרְגּוֹן, pour *shar-ukîn*. La façon de rendre le *t* assyro-babylonien par un ט se présente aussi dans l'hébreu טִפְסָר, qui transcrit l'assyrien *tipshâru* « écrivain, régistrateur », de *pasharu* « expliquer, interpréter. »

N° 52.

La troisième lettre du nom propre est distinctement un ר, et non pas un ח, comme on l'a admis jusqu'à présent. Il faut donc lire et traduire : לעזרעזה « à Azri-uzza ». Ce nom signifie « secours d'Ouzza ». Le culte de cette déesse chaldéenne s'est conservé jusqu'au sixième siècle de l'ère chrétienne chez les Arabes de Héra, sur le bas Euphrate. Il consistait souvent en sacrifices humains, et Mondhir III, au retour de sa razzia en Syrie, immola en l'honneur d'Ouzza Hârith, le fils du roi ghassanide, ainsi que 300 sœurs chrétiennes qu'il avait enlevées aux couvents de cette région (Procope, *De bello persico*, II, 28 ; Land, *Anecdotæ*, III, 247).

N° 53.

La vraie lecture de cette légende a été parfaitement rétablie, mais je crois néanmoins que la pierre servait de poids. Je prends חקלה au sens de ארקא, et je traduis : « Mine régionale entière ». L'adjectif שְׁלֵמָה se rapporte, non à חקלה, mais à la mine מנה.

N° 69.

Le groupe initial ne peut être séparé en deux mots אתר et תנא, qui ne donnent aucun sens satisfaisant. Du reste, dans le Talmud le mot signifiant « condition, pacte » n'est pas תנא, mais תנאי. La troisième lettre n'est visiblement pas un ר, mais un trait de séparation. Je lis אתרתנא זי לבנן « *Athrotâna* ; de briques ». Le nom propre est un mot perse se composant de *athra* (= athars) « feu » et de *tâna* = tanu « corps ». Le mot à mot de cette composition est « celui qui possède un corps de feu ».

N° 54.

ı אלדלני s'explique très bien par l'araméen. Il signifie : 'a sauvé », et est synonyme de עזרנאל (n° 43 *c*) « Dieu ». Le verbe דלא nous est déjà connu par le nom מנדלה uvé ».

N° 82.

ıe onomastique סכראל est l'original théophore du fameux ıanéen סיסרא porté par le généralissime de Jabin, roi de ıges, IV).

N° 97.

ı כלזרשמש est en assyrien *Kuli zaïri Shamsah* « arrête mis, ô Shamash ! »

N° 94.

n d'homme : « Perfectus ut El » est peu probable. Dans ui est comme Dieu » il y a, par suite du pronom interro- idée respectueuse envers la divinité, ce qui n'est pas ıns la forme affirmative « aussi parfait que Dieu ». Il nir à l'ancienne étymologie, qui traduit תמכאל : « Dieu ». Le verbe תמך est synonyme de סמך, mais n'en dé-

N° 102.

mposition analogue à *Mithra-içlâd* « quem Mithra cons- ıe paraît impossible en perse, voire même dans les lan- -européennes en général. Je transcris מתרצתר, avec une t je l'identifie à *Mithracithra* « doué de la semence de Mi- ɔmparez le zend *Atarecithra* « possédant la semence du e moderne *Minocehr* = *Mainyôcithra* « possédant la le l'esprit ». A noter l'emploi de la lettre צ pour exprin *tsch*, emploi qui s'est perpétué dans l'écriture pehlevie. riens, qui introduisirent l'écriture syriaque chez les tri- es de l'Asie centrale, se servirent aussi du צ pour rendre sonne, tandis que chez les Mongols le ץ rend le son *tz*. ue les Juifs caraïtes prononcent comme *tsch* le צ hébreu, ɔrte que les noms propres מַלְכִּיצֶדֶק, צִיּוֹן, צִפֹּרָה sont arti- eux *Tschion*, *Tschippora*, *Malkitschedec*.

N° 105.

Le nom נרגש est le babylonien *Nîr-igish*, forme abrégée de *Bel-nir-igish* « Bel a donné la puissance ».

N° 108.

C'est l'inscription dite du lion d'Abydos, qui a été l'objet d'un grand nombre d'interprétations. Elle se compose de cinq mots אספרן לקבל סהריא זי כספא, que M. de Vogüé traduit : *Exactum testificatum coram custodibus argenti.* La première difficulté à signaler est le manque, dans l'original, de l'expression répondant à *testificatum*, car le terme araméo-biblique אספרנא (Esdras, v, 8 *passim*), auquel on a comparé le אספרן de notre texte, n'a que le sens de « exactement ». L'interprétation de לקבל au sens d'une vérification du poids par des inspecteurs présente une seconde difficulté, étant donné que dans l'araméen biblique cette préposition, quand elle ne signifie pas « à cause de, pour », indique l'idée d'une situation en face ou contre un autre objet. L'expression convenable serait קֳדָם ou simplement על ידוהי זי. La troisième difficulté réside dans l'interprétation de סהריא par *custodibus*, sens que le verbe סהר « cacher, détruire » ne semble pas comporter aisément. Enfin, l'objection la plus sérieuse, celle que le commentaire a enregistrée en mon nom, consiste en cette considération que l'expression זי כספא ne saurait être prise au sens de celle de זי על כספא, seule possible en parlant de fonctionnaires chargés de la perception des impôts. Toutes ces réflexions m'amènent à penser maintenant que le terme סהר représente une unité pondérale, notamment le talent. Je considère ce mot comme d'origine perse et je proposerai de transcrire סהדיא au lieu de סהריא. Le mot perse pour « talent » semble avoir été *stada*, de la racine *sta* « s'arrêter, se fixer, s'établir ». C'est de cette même racine *sta* que le grec, sous forme de ἵστημι, a obtenu les noms σταθμός « lieu d'arrêt » et « poids », στατήρ « poids, statère », στάδιος « stable, solide » et « pesé dans la balance ». Comparez aussi l'adverbe poétique στάδην « au poids, en pesant ». Par suite de cette analogie, je crois que la traduction définitive de notre légende doit être : « Exact, pour les talents d'argent ».

N° 109.

La restitution אסהודנה = pehlevi *astudâna* « récipient d'ossements, tombeau » a été faite avec certitude par M. Darmesteter, mais, pour construire une phrase araméenne correcte, il faut sup-

poser la perte du ל initial marquant l'accusatif et lire לאסתודנה, et, en effet, la partie inférieure du ל a encore laissé des traces sur la photographie. Le texte araméen a dû avoir deux lignes, puisque le nom du dernier occupant du tombeau, qui portait le nom de son ancêtre, ne pouvait pas être omis.

N° 113.

La restitution de la première partie de ce texte, quoique satisfaisante quant au sens, n'est pas exempte de difficultés. Il paraît évident que le début de la ligne 2 a dû contenir le nom ou le titre du roi de Teima, dont la 22e année de règne forme la date de l'inscription. La première ligne, après le mot presque certain למלכא « du roi », n'a de place que pour un seul mot. Puis, quand même on admettrait un nom propre unique sans autre qualificatif, la mention de תימא après le verbe צדקו paraît tout à fait superflue, et cela d'autant plus que les sujets de ce verbe sont immédiatement qualifiés אלהי תימא « dieux de Teima ». En troisième lieu, enfin, l'idée de « sanctionner » attribuée au verbe צדקו se rapportant au dieu צלם די הגם paraît assez singulière, et le sens de « don » ou « redevance » inhérent au substantif צדקתא, qui figure à la ligne 15, ne milite pas en faveur de cette idée.

A partir de la ligne 10, la traduction devient certaine. Je me rallie maintenant à l'opinion admise par M. de Vogüé, que les malédictions énoncées aux lignes 12-15 ont pour objet le destructeur de la stèle, mais je maintiens la lecture כפתא avec ם. Comparer l'hébreu כַּף « poteau ». L'étymologie proposée pour justifier la lecture כותא avec ו ne me paraît pas très vraisemblable.

A la fin de la ligne 17, on ne saurait approuver la restitution או au sens de « scilicet ». Dans Genèse, XXIV, 55 auquel renvoie le commentaire, או signifie « ou bien, du moins », et non pas « savoir, c'est-à-dire ». Il faut supposer אלהא « dieu », ou אמירא « le susdit ».

Les chiffres de la ligne 18 sont ou 15 ou 17, non 16. A la ligne suivante, il y a distinctement 6 unités. La somme totale marquée à la ligne 20 peut donc être soit 21, soit 23. Cette dernière alternative paraît plus probable, et, de telle façon, il n'y reste pas d'espace pour le démonstratif דא, que le sens général de la phrase est d'ailleurs loin de recommander.

N° 122.

Je crois que l'araméen de cette inscription est très correct. L'emploi du singulier בריך, se rapportant aux deux personnages

nommés immédiatement après, a de fréquentes analogies en hébreu. Comparez, entre autres, ויבא משה ואהרן (Exode, VII, 10), Vinrent Moïse et Aaron »; mot à mot : « vint Moïse ainsi qu'Aaron ». Le mot קרבתא ne saurait signifier « accedentes »; c'est un substantif et il a le sens de « offrande ». La petite phrase נן אמר exprime le vœu fait par Absalli. En hébreu aussi, le verbe אמר a souvent le sens de promettre. A la dernière ligne, les lettres בירח sont certaines; en suppléant un ח, dont on voit encore le jambage droit, on obtient le mot בירח « au mois ». Le mot suivant fait voir très distinctement ses trois lettres initiales פמנ, puis vient la silhouette effacée d'une lettre qui peut être un ת ou un ו. C'est le dernier qui est à retenir à cause des deux traits qui suivent et qui forment visiblement la fin du mot et de l'inscription. Comme le premier de ces traits est cambré et d'une longueur qui dépasse celle de toutes les lettres à haste de ce texte, on ne peut qu'y voir le côté droit d'un ם, auquel se joint très bien le trait de gauche qui a perdu son prolongement un peu oblique qui le réunissait à la base du premier. Par suite de ces considérations, on obtient la forme פמנום, qui rend très exactement le nom de mois Phamenoth, le dernier de l'année égyptienne.

Voici comment je propose de traduire cette inscription :

« Béni soit Aba, fils de Haur, ainsi que Ahatabu, fille de Adia, tous deux pieux et fidèles. Offrande devant le dieu Osiris. Absalli, fils d'Aba, dont la mère est Ahatabu, avait fait le vœu, l'an IV, le mois de Mekhir, de Xerxès, roi des rois. (Fait) au mois de Phaménoth. »

N° 123.

Je considère חתפי comme désignant le vase contenant l'oblation, et non pas l'oblation elle-même. Cette pratique cultuelle est exprimée par קרבת, état construit de קרבתא, qui figure au numéro précédent et signifie « offrande, don ». Comparez le verbe קרב du n° 114 désignant la consécration d'un siège. C'est Abitâb qui place ce vase dans le sépulcre de son père Banit, afin que celui-ci puisse l'offrir à Sarapis, juge des morts. Cette idée est exprimée dans la phrase finale que je transcris (non כהי עבד) כה יעבד קדם אוסרי חפי « qu'il (Banit) fasse ainsi devant Osiris-Hapis ». La séparation כהי עבד « sic fecit » n'offre pas de sens satisfaisant pour le contexte. L'expression נן אמר de l'inscription précédente appartient à un autre ordre d'idées.

N° 145 *a*.

Les lignes quatre et suivantes peignent visiblement la démora-

lisation des derniers jours. En prenant le mot צדקה au sens de « aumône », au lieu de celui de « justice », on restitue aisément la phrase entière ובירמן אחרנן יאכל [איש כספה ולא יחב] צדקה לאבוהי « aux derniers jours [l'homme] mangera [son argent et ne donnera pas] l'aumône à son père ». L'expression en apparence moderne « manger l'argent » se trouve déjà Genèse, XXXI, 15. Les deux phrases suivantes se rapportent, suivant moi, au mauvais traitement que le serviteur fera subir à son maître et aux enfants de celui-ci. La première, dont l'objet se restitue avec quelque doute; ויזבן איש למראה ויתקלנהי בלבה « et l'homme vend[ra son maître] et le scandalisera en son cœur ». La traduction « et perpendat in corde suo » n'offre pas d'attache avec ce qui suit. Le verbe תקל rend, dans le Targum, l'hébreu הִכְשִׁיל « scandaliser, faire trébucher ». La seconde phrase a été très bien complétée. Seulement, la lecture וישרה produit le sens invraisemblable de « et alter occidet filios domini sui et alter liberabit filios domini sui [ob] panem ». Donner la liberté à quelqu'un, même par intérêt, ne peut pas être considéré comme une mauvaise action. Je pense qu'il faut lire וישבה. Le verbe שבה « faire captif » forme un parallélisme naturel avec קטל « tuer ». Dans le papyrus B, l. 5 on lit aussi ושביא זי שבית « et les captifs que tu as pris ». Par suite de cette circonstance, la phrase que nous considérons se lira ויקטל איש לבני מראה וישבה איש בני מראה [טטל] לחם « et l'homme (= l'un) tuera les enfants de son maître, et l'homme (= l'autre) fera captifs les enfants de son maître pour avoir du pain », en d'autres termes : l'esclave tuera ou réduira en esclavage les enfants de son maître suivant ses intérêts.

Considérations générales.

Les spécimens linguistiques que cette partie du *Corpus* vient de nous fournir, sous une forme qui mérite toute notre confiance, donneront lieu à plusieurs considérations qui ne peuvent qu'être profitables aux études sémitiques en général. Je prends la liberté d'appeler l'attention sur quelques points spéciaux qui m'ont été suggérés pendant la lecture de ce fascicule. Ils concernent la nature de la langue en même temps que l'origine et l'extension des peuples araméens dans l'Asie antérieure avant l'époque grecque.

Ces inscriptions nous apprennent tout d'abord que, dès le IX^e^ siècle avant J.-C., comme date inférieure, la langue araméenne était déjà parfaitement développée et écrite avec l'alpha-

bet phénicien. Grammaticalement et lexicologiquement nous y trouvons tous les traits caractéristiques qui font la spécialité de l'araméen. Signalons entre autres :

1° L'état absolu en א — : ארקא, כספא, חקלא, ערבא, quelquefois en ה : זכה, שלמה, חקלה.

Au féminin : אמתא, סרותא, שרתא ;

2° Les prénoms démonstratifs זנא (זכה), זא, הא ;

3° Le pronom relatif זי et le composé כזי ;

4° Le suffixe de la troisième personne, masc. ־ה (= ־הִ) pl. ־הי ;

5° Le suffixe verbal de la troisième personne pl. ון : יהכשן, יבנון, יברכון, יהוון, יאמרון, יחתון ;

6° L'emploi usuel des propositions קדם, לקבל, מן אנפי, חלף ;

7° L'emploi de verbes et de noms tels que : הב, נפק, הוא, עבד, שימתא, מרא, טרירא, חצדן, שרתא, חקלא, ברא ; כנש, שבח, etc.

Parmi les mots qui sont plus usités en hébréo-phénicien que dans les dialectes araméens on signale les substantifs אשה, איש et le verbe לקח (d'où לקחי).

Mais, si la langue de nos inscriptions est franchement araméenne, elle possède un certain nombre de traits distinctifs qui sont autant de marques d'une haute antiquité. Ces traits archaïques consistent :

1° Dans l'emploi du préfixe ה, au lieu de א, pour la voix causative : הנפק, הקרב, pour אנפק, אקרב ;

2° Dans la prononciation avec ש au lieu de ס des mots סגרן et סהד, qui deviennent plus tard סגרן et סהד. Cette dernière forme se constate déjà dans le dérivé הסהדא, qu'on lit dans un papyrus de l'époque perse (n° 145 B) ;

3° Dans la prononciation non dentalisée des sifflantes ז et ש. A ce sujet voici ce que l'on peut constater :

Le ז est conservé intact jusqu'à l'époque perse inclusivement. On a ainsi : זא זי, זור, בעלזור, אמזור, הדדזר, זרזזה, זרנאל, כזי, זא. L'araméen moderne emploie dans ces cas un ד, au lieu de ז.

Le ש demeure intact dans les inscriptions de l'époque assyro-babylonienne : שלשא, משכרן, אשר, אשת, שקלן, et non אתור, מקטרן, אתת, תקלן, תלתא. A l'époque des Achéménides le ש de ces sortes de mots se change en ת aspiré. Le premier exemple nous est fourni par le nom perse de l'Assyrie, *Athura*, qui reflète, sans aucun doute, l'araméen אתור. Nos inscriptions y ajoutent les mots מיתבא et אתר, hébreu-assyrien מושב, *mushabu* et *ashru*.

Le צ, au contraire, montre dès l'époque assyrienne une transition en ק dans le mot ארקא, pour le nord-sémitique ארץ. Les

tres dialectes araméens ont le ע réglementaire et écrivent ⁻א. Dans les papyrus égypto-perses on constate aussi la tran-ion du צ en ט, dans le mot טללך, héb. צללים.

Il est facile de tirer la conclusion de ces faits : la dentalisation ventuelle des sifflantes en araméen s'est effectuée lentement et galement pour chacune d'elles entre le X^e^ et le III^e^ siècles ant notre ère, et n'est nullement une caractéristique pri-rdiale des idiomes araméens, ainsi qu'on l'avait cru jusqu'à sent.

Cette conclusion, pour ainsi dire évidente, aura une portée au-ment considérable pour la solution de la question de savoir si raméen est une langue originaire de la Mésopotamie du nord non. Sur ce point fort important, il sera désormais impossible maintenir l'opinion courante qui s'est prononcée pour l'affir-ative. En effet, cette série de dentales transformées de l'ara-éen correspondent presque entièrement aux sons dentalisés des omes arabes et sabéens. Le rapport à ce sujet entre l'hébréo-syrien et l'araméo-arabe, constant et presque sans exception, t le suivant :

1° Chaque fois que le שׁ hébréo-assyrien correspond à un ת en oméen, les idiomes arabes montrent un ث aspiré ;

2° Lorsque le ז hébréo-assyrien répond à un ד en araméen, rabe et le sabéen emploient le ذ aspiré ;

3° Lorsque le צ hébréo-assyrien correspond à un ע en ara-éen, les idiomes arabes montrent un ظ dentalisé ;

4° Lorsque le צ hébréo-assyrien est représenté par un ט en améen, les idiomes arabes le représentent un ط pointé.

Un tel accord, en ce qui concerne la dentalisation éventuelle s sifflantes dans l'araméen et dans l'arabo-sabéen, est trop time et trop régulier pour qu'on puisse l'attribuer à une for-ation séparée dans ces groupes de langues. On ne saurait vantage expliquer la dentalisation araméenne par l'influence des ngues arabes. A aucune époque de l'antiquité l'élément arabe oprement dit n'avait occupé la région sémitique du nord et en-re moins la Mésopotamie. Puis, la divergence assez notable qui manifeste entre ces groupes par rapport à la transition du צ ontre clairement que c'est une loi phonétique restée latente ns les langues du nord, qui s'est régulièrement développée dans langues du sud, groupe auquel il faut désormais joindre l'ara-éen. J'avais depuis plusieurs années émis l'opinion que l'ara-éen était une langue de transition entre le groupe nord et le oupe sud. Cette fois elle peut être considérée comme parfaite-ent démontrée.

Le résultat linguistico-géographique que nous venons d'obtenir nous met à même de fixer la provenance de l'araméen archaïque que nous étudions. Il n'y a pas le moindre doute que ce ne soit la langue native des peuplades chaldéennes et araméennes qui occupaient depuis la plus haute antiquité la contrée maritime et marécageuse du bas Euphrate. C'est la Chaldée proprement dite, la patrie d'Abraham et le berceau du peuple juif d'après les traditions de la Genèse. Aux environs de 2100 avant J.-C., l'idiome chaldéen prononçait les sifflantes comme le phénicien, de sorte que les colons hébreux vivant mêlés aux Phéniciens ont pu facilement adopter l'idiome de ces derniers, tandis que les branches mineures qui se sont établies dans le sud, comme les Ismaélites et les Qaturéens, ont conservé leur ancien idiome à cause de leur contact avec d'autres tribus araméennes au nord du Hidjâz.

L'extension prise par l'araméen dans l'Asie antérieure peut maintenant être tracée avec une certitude presque entière. Depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'au x^e^ siècle avant notre ère, la civilisation et la littérature babyloniennes rayonnaient sur tous les Sémites du nord. Avec l'avènement du nouvel empire assyrien, l'influence babylonienne fut éclipsée, et l'araméo-chaldéen, qui avait conquis une place considérable dans l'administration de l'empire, devint la langue officielle du gouvernement assyrien dans les provinces occidentales. Tous les gouverneurs assyriens de la Syrie et de l'Asie-Mineure étaient ou Araméens de naissance ou des Asiatiques sachant l'araméen. Les Assyriens, comme les Égyptiens et plus tard les Perses et les Romains, n'avaient pas les aptitudes nécessaires pour faire accepter aux autres orientaux leur langue et leur littérature. Les fréquentes transportations en Syrie de nombreuses colonies araméennes consolida la prédominance de l'araméen jusque dans les campagnes, en rétrécissant de plus en plus le domaine des idiomes locaux. L'avènement des Achéménides a répandu l'usage de l'araméen jusqu'aux provinces occidentales de l'Asie-Mineure, et les conquêtes d'Alexandre lui ont frayé la voie jusque dans la Bactriane et dans l'Inde.

J. Halévy.

UN POINT DE REPÈRE DANS L'HISTOIRE DU ROI DAVID

Le deuxième livre de Samuel suit un plan bien arrêté jusque vers la fin. Il a pour centre la vie de David depuis son avènement au trône de Juda jusqu'à sa victoire sur son fils Absalon et la sédition du Benjaminite Séba. La succession des éyénements est indiquée explicitement ou à peu près. Souvent la date d'un événement est fixée chronologiquement par sa liaison avec l'événement précédent ; dans ce cas, le narrateur se sert de la formule : « Et ce fut après cela ויהי אחרי כן », circonstance qui ne se rencontre pas dans les autres livres historiques. Ainsi, cette formule se lit ch. VIII, 1 ; X, 1 ; XIII, 1, et XV, 1, qui ouvre le récit de la révolte d'Absalon et de ses conséquences. A partir de là, c'est-à-dire du ch. XXI, jusqu'à la fin du livre, plus d'apparence de plan. Deux faits sont racontés, la famine de trois ans et, à la suite de cet événement, la vengeance des Gabaonites sur les sept descendants de Saül ; puis, au ch. XXIV, le recensement du peuple et la peste. Jusqu'à ce jour ce n'est que par hypothèse qu'on a pu ranger ces événements parmi ceux qui sont racontés précédemment ; il était impossible de savoir au juste à quel moment la famine a réduit la population à un désespoir tel, que David dut céder à la cruelle exigence des Gabaonites et livrer sept descendants de Saül comme victimes d'expiation. Ce fait arriva-t-il au début du règne de David ou plus tard ? Ce qui frappe surtout, c'est que ces deux événements si importants, la famine et la peste, ne sont racontés que dans notre appendice. Ajoutez à cela que le récit en est interrompu par des incidents hétérogènes que rien ne relie au reste du texte. Le récit de la famine est suivi d'un morceau sur les guerres avec les Philistins et les exploits accomplis dans ces guerres par plusieurs *gibborim ;* puis viennent deux psaumes de David, et de nouveau, brusquement, le tableau des 37 *gibborim* de David, leurs noms et leurs faits d'armes ; enfin, le récit du dénombrement et de la peste. Aucun fil ne relie ces différents appendices ; il semblerait qu'ils aient été ajoutés postérieurement et pêle-mêle au livre de Samuel. Une indication qui a passé

inaperçue jusqu'ici nous donne la clef de ces énigmes et nous fournit l'ordre chronologique des faits.

Le chap. XXI raconte que l'oracle avait annoncé que la famine fut envoyée par Dieu à cause de la cruauté de Saül envers les Gabaonites, qu'il avait voulu mettre à mort, malgré le serment solennel qui leur avait été fait de les tolérer dans le pays ; à la demande des Gabaonites, David leur livra les descendants de Saül pour en tirer vengeance ; les Gabaonites les mirent à mort sur une montagne, et Rispa, concubine de Saül, protégea leurs corps contre les bêtes féroces et les oiseaux de proie jusqu'au moment des pluies ; alors David accorda les honneurs de la sépulture à leurs ossements, avec les ossements de Saül et de Jonathan. Après tous ces événements, Dieu exauça la prière du peuple, c'est-à-dire que la pluie tomba et la terre redevint fertile. Suit alors, sans aucune transition, un morceau commençant par ces mots : « Les Philistins firent *de nouveau* la guerre à Israël (XXI, 15) ». Dans ce morceau final sont racontés les exploits des *gibborim* de David dans des combats singuliers contre quatre Philistins de Gath. Cette manière de raconter *ex abrupto* des événements qui n'ont aucun lien avec ce qui précède est, comme nous l'avons déjà dit, très singulière et cette singularité est encore augmentée par le début du morceau : « Les Philistins firent *de nouveau* la guerre ». De nouveau ? mais dans ce qui précède, il n'est nullement question de la guerre des Philistins ! Ce *de nouveau* (עוד) est répété quatre fois, pour chacun des quatre combats singuliers des *gibborim* contre les géants de Rapha.

Si on tient compte d'un mot en apparence insignifiant qui se trouve dans notre texte et si on en ajoute un autre qui est nécessaire ici, nous aurons la clef de cette énigme et en même temps, l'indication chronologique nécessaire pour la place à donner aux faits racontés dans notre appendice.

A la fin du récit de la famine et de l'expiation qui s'ensuivit, il est dit que Dieu exauça de nouveau le pays ou lui redevint favorable *après cela* ויעתר אלהים לארץ אחרי כן (XXI, 4). Ces mots אחרי כן sont tout à fait superflus, il va de soi que si Dieu redevint favorable, c'est *ensuite*, *après cela*, après l'expiation. Les mêmes mots ויעתר ה' לארץ reviennent XXIV, 25, après le récit de la peste, mais sans les mots אחרי כן, qui sont évidemment de trop.

La solution de la difficulté est simple. Les mots אחרי כן de XXI, 14, ne font pas partie de ce verset, mais doivent être placés en tête du verset suivant comme préambule du récit de la guerre contre les Philistins. Si on y ajoute le petit mot וידו, on retrouve la formule d'introduction souvent employée dans ce livre וידו אחרי

בן. De cette manière, le récit des combats contre les Philistins, qui est inattendu, est parfaitement à sa place, puisque l'événement s'est placé après l'événement précédent ; les deux récits sont liés par le lien chronologique.

La particule עוד s'explique maintenant dans l'épisode précédent ; la guerre des Philistins à Guilboa est mentionnée incidemment (v. 12). L'auteur rattache à cette mention les combats contre les Philistins, sous David, qui ont eu lieu après la fin de la sécheresse et des années de famine. Les événements se succèdent donc comme suit : trois ans de famine, expiation obtenue par l'extermination de la maison de Saül, que les Gabaonites mettent à mort ; sépulture accordée aux suppliciés par David et ensuite, *après ces événements*, guerres contre les Philistins.

Ces guerres dans lesquelles les *gibborim* de David se distinguèrent en des combats singuliers contre les géants philistins eurent lieu dans la capitale ou près de la capitale des Philistins, qui était à cette époque la ville de Gath. Dans le récit d'un de ces combats, cette ville est nommée expressément (XXI, 20) : ותהי עוד מלחמה בגת. Dans ce qui précède (v. 18), le texte porte, à la vérité, ותהי עוד מלחמה בגוב, mais les versions grecque et syriaque ont ici aussi la leçon בגת. On est donc fondé à admettre qu'au verset 19, il faut lire בגת, au lieu de בגוב ; de même au verset 16, au lieu de וישבי בנוב, il faut lire בגת. Par conséquent, dans cet appendice sont racontés les combats de David et de ses *gibborim* à Gath ou près de Gath. Ces combats et la conquête de Gath sont aussi mentionnés dans le récit principal de notre livre, mais uniquement en quelques mots (VIII, 1). « Après cela David battit les Philistins, les humilia et conquit Gath ». Dans le texte, il est dit, à la vérité (VIII, 1) : ויקח דוד את מתג האמה מיד פלשתים, mais ce texte est sûrement corrompu, car le livre des I Chroniques, XVIII, 1 porte ici את גת ובנתיה. La prise de Gath, capitale des Philistins, avait été précédée de combats et de défaites des Philistins, comme notre verset 8 le dit brièvement. Ces combats ont dû être acharnés et durer assez longtemps, car les guerriers philistins étaient forts et comptaient dans leurs rangs des géants. Pourquoi, dans le récit principal, n'en est-il fait qu'une brève mention ? précisément parce qu'ils sont racontés avec de plus amples détails dans l'appendice. Ce n'est que d'une manière générale qu'il est dit, XXI, 15, que ces combats eurent lieu après la famine de trois ans. Comme la conquête de Gath et les autres combats dont il est question dans le récit principal y sont rattachés chronologiquement à un autre événement, la famine de trois ans vient donc se placer après cet autre événement. La succession des événe-

ments de la vie et du règne de David, dans la partie principale du livre, doit donc se déterminer comme suit : 1. David est proclamé roi par la tribu de Juda, à Hébron ; 2. Combats singuliers entre ses serviteurs et ceux de son adversaire Isch-Boschet, sous le commandement d'Abner ; 3. Trahison d'Abner envers ce dernier, sa mort ; mort d'Isch-Boschet, qui détermine la reconnaissance de David comme roi de tout Israël ; 4. Conquête de Jébus-Jérusalem, qui devient la capitale ; 5. David est reconnu comme roi et allié par le roi des Phéniciens ; 6. A la suite de ces événements, c'est-à-dire de la proclamation de l'indépendance vis-à-vis des Philistins et de l'alliance avec le roi des Phéniciens, incursions des Philistins dans le royaume de David, leur ancien chef de bande, et leur défaite sur deux champs de bataille. Pendant ces incursions des Philistins, David se tient sur la *défensive* ; 7. L'arche d'alliance transportée du temple ; 8. A cet événement, le narrateur du récit principal rattache les luttes contre les Philistins et la prise de Gath, à la suite d'une guerre *offensive* ; cet acte important est raconté avec le préambule ויהי אחרי כן (VIII, 1), c'est-à-dire après le transfert de l'arche à Sion. *C'est entre ce transfert de l'arche et les combats contre les Philistins, près de Gath, qu'eurent lieu la famine de trois ans* et les incidents qui s'y rattachent. La courte indication du récit principal (ch. VIII) sur les guerres contre les Philistins est développée plus longuement dans l'appendice (ch. XXI), et les combats contre les Philistins y sont mis à leur place, après la famine.

Ce qu'il y a de surprenant dans le fait que le narrateur n'a pas placé cet incident à son rang chronologique dans le récit principal, s'explique si on se rend compte des motifs qui l'ont guidé dans sa rédaction.

Dans le récit principal son but est de démontrer que Dieu a toujours été avec David, ce roi si pieux et si équitable, et avec le peuple gouverné par lui. Les malheurs qui ont atteint David, étaient, il est vrai, mérités, mais ses fautes ont été expiées et ont tourné pour son bien, comme le crime commis, avec Abigaïl, sur son mari, ainsi que les forfaits d'Amnon et d'Absalon. Le pays et le peuple n'ont pas été éprouvés par des fléaux envoyés par Dieu. Cependant le narrateur ne pouvait passer sous silence les deux fléaux destructeurs qui avaient signalé le règne de David, la longue famine et la peste ; mais c'est avec intention qu'il la place dans l'appendice, en dehors de la succession chronologique en indiquant que la famine a eu lieu avant les expéditions heureuses contre les Philistins. Ainsi, entre le moment où l'arche fut transportée à Jérusalem et la défaite des Philistins, il s'est écou-

au moins trois ans. Il est possible que les Philistins aient profité de la détresse dans laquelle la famine avait jeté le pays pour y faire des incursions, comme ils firent jadis sous le règne de Saül et dans les premières années du règne de David. Quand le pays fut de nouveau favorisé de la pluie, David se leva avec ses gens pour faire aux Philistins une guerre offensive. C'est là le contenu du premier morceau de l'appendice. Un autre morceau raconte la seconde catastrophe qui eut lieu sous le règne de David, la peste avec ses suites. Si le narrateur place cet épisode tout à la fin du livre, c'est que la construction du temple par Salomon s'y rattache. L'endroit où David éleva un autel pour obtenir la cessation de la peste fut choisi plus tard comme emplacement pour le magnifique sanctuaire de Salomon. Notre récit sert donc de transition pour passer à l'histoire de Salomon. La version des Septante y ajoute même, à la fin, cette phrase complémentaire que cet autel dut être agrandi sous le règne de Salomon.

Entre le récit de la famine et des combats contre les Philistins qui s'y rattachent chronologiquement, le narrateur a placé les noms et les exploits des *gibborim* dont il est question souvent dans la partie principale du livre et dans l'appendice, et il y a mis le préambule אלה שמות הגבורים אשר לדוד (xxi, 8-39). Deux psaumes, à la vérité intercalés dans ce morceau [1], en détruisent la cohésion, mais il est peu probable qu'ils y aient été placés par le narrateur. Le premier a certainement été tiré du psautier et le second emprunté à une collection de chants ספר הישר (plus exactement סגר השיר). L'appendice contient donc, comme partie originale et comme complément du récit principal : la famine, les guerres contre les Philistins, les combats singuliers des gibborim, les noms des 37 gibborim, et enfin la peste et la construction de l'autel sur l'emplacement où s'élèvera plus tard le temple.

La famine qui désola le pays eut donc lieu dans la première moitié du règne de David, avant les guerres contre les Philistins, les Moabites, les Ammonites et les grandes victoires sur les Araméens qui s'y rattachent. Tel est le résultat qu'on obtient en rectifiant la ponctuation qui, au chap. xxi, rattache au verset 17 l'expression אחרי כן appartenant au verset suivant et formant le préambule d'un nouveau morceau. Les appendices peuvent donc avoir été rédigés par la même main que le récit principal et ne doivent donc pas être considérés comme des Paralipomènes.

H. Graetz.

[1] Ces deux psaumes peuvent bien avoir été insérés dans le texte comme *intermezzo* par un motif pieux, car David y attribue sa victoire non à la force de son bras, mais au secours de Dieu dans lequel il avait mis sa confiance.

AHRON BEN GERSON ABOULRABI

Il y a déjà un demi-siècle que (*Zijon* (1840), I, 166-68, 193-196) M. Schorr a appelé pour la première fois l'attention sur Ahron Alrabi, de Catanea (Sicile), et cependant personne, depuis lors, n'a consacré d'étude sérieuse à cet auteur. L'ouvrage qui renferme le commentaire d'Alrabi sur Raschi, avec les commentaires sur Raschi de Samuel Almosnino, Moïse Albelda et Jacob Kanizal, est intitulé *Perouschim le Raschi* et est un des plus anciens livres imprimés à Constantinople ; il est aussi rare qu'un manuscrit[1]. Les lecteurs semblent avoir perdu de bonne heure toute estime et toute considération pour l'ouvrage d'Alrabi, à cause des assertions téméraires et hétérodoxes qui s'y trouvent en grand nombre. Il nous a donc paru intéressant d'étudier à nouveau Alrabi, et de rectifier en même temps quelques erreurs répandues sur son compte.

Le nom même de notre auteur, Ahron ben Gerson Aboulrabi (אבו אל רבי), n'est pas toujours donné exactement. MM. D. Cassel (*Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur*, p. 344) et Karpeles (*Geschichte der jüd. Literatur*, p. 771) l'appellent à tort Ahron ben Moschè. M. Graetz, se référant à l'opinion de Schorr, écrit (*Geschichte der Juden*, VIII, 1re éd., 259, 247) que d'après Alrabi « le Pentateuque ne serait que la traduction d'un ouvrage arabe ». M. Karpeles dit également que « parmi les assertions risquées et controuvées d'Alrabi, la plus extraordinaire est certainement celle qui fait du Pentateuque la traduction d'un livre arabe ».

Déjà Jost, dans une note (*Zijon*, I, p. 193), s'était étonné de l'affirmation de Schorr et avait émis la supposition que les paroles d'Alrabi avaient probablement été mal comprises : אולי טעה הוא

[1] Un manuscrit plus récent du commentaire d'Alrabi sur la Genèse et une partie de l'Exode, accompagné d'une observation de Rabbênou Nissim sur le commencement du Lévitique qui existe aussi dans le commentaire imprimé, se trouve dans le n° 2245 de la Bodléïenne.

בספורו ולא אמר אל רבי שהפתיק משה התורה כי אם רק שה
האבות אשר יספרם משה לשמע אזן הפתיקם מלשון בני אדם א
שמשו בו בזמנם ללשון הקדש וגם זה דבר חדש וכו'.

Avec sa prudence ordinaire, Zunz, en parlant d'Alrabi (*Zur Geschichte*, p. 518-520), d'après l'article de Schorr, passe sous silence l'opinion que Schorr lui attribue relativement à l'origine du Pentateuque. Et, de fait, il a eu raison, car M. Schorr a mal interprété le texte d'Alrabi. Nous allons donc examiner de plus près les trois passages qui ont induit Schorr en erreur. Voici le premier passage, que M. Schorr a cité lui-même, sur Genèse, XVIII, 5 : וסעדו לבכם אמר רב אחא לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם הדה אמרה יצר הרע שולט במלאכים יש לשאול א"כ אברהם בדברו עמהם ואמר בל יחיד לבכם ע"מ שהיו מלאכים ואם כן איך בקש מהם לרחוץ ולא וזולתם ואין במשפט המלאכים לאכול ולשתות ואני אומר שאין קשה בעינינו כי זה דברי משה המתיק מלשון ערבי ללשון הקדש ועל מחשבת דברי משה המדבר בלשון הקדש א ר' אחא ואיך שהיה אלו דברים הדיוטים שאין במלאכים יצר טוב ולא רע.

D'après l'interprétation de l'aggada admise par Raschi et aussi par Alrabi (cf. *Bereschit Rabba*, XLVIII), Abraham crut que les personnes qui lui rendaient visite étaient des voyageurs arabes, et leur parla arabe. Cet entretien, qui a donc eu lieu en arabe, a été rapporté par le rédacteur du Pentateuque en langue hébraïque, et il faut entendre les paroles d'Alrabi de la façon suivante : L'observation de R. Aha relative à לבבכם et לבכם se rapporte à la version hébraïque de l'entretien donnée par Moïse, et non au texte original de la conversation, qui avait eu lieu en arabe. Mais Alrabi n'a jamais voulu dire que tout le Pentateuque soit une traduction de l'arabe.

C'est ainsi qu'il faut également comprendre la deuxième remarque d'Alrabi relative au commentaire de Raschi sur Genèse, XXI, 23 : ללון פירש לינה אחת ואף על פי שהוא מהנוסח נמצא מזה הפועל על זמן מועט והוא לילה אחת בערב ילין בכי ו רנה ליגו פה הלילה וכלם מהנוסח אמנם רבקה השיבה לשון ב ובעבור שלא נמצא מהקל לינות מועטות פירש רבות לינות ה וצריך לומר ששניהם היו מדברים לשון עברי או משה כוונתם באלו ההוראות.

La distinction établie par le Midrasch entre les mots ללון et לינה fait supposer, dit Alrabi, ou bien que la conversation a eu lieu en hébreu, ou bien que c'est le narrateur qui a employé ces deux mots différents dans la version hébraïque qu'il donne de la conversation, pour préciser les intentions des interlocuteurs. Dans son commentaire יפה תאר, sur *Bereschith Rabba*, LX, Samuel

Jafé cite l'explication de Kanizal, qu'il nomme, sur ce verset de la *Genèse*, et ensuite il mentionne l'explication d'Alrabi qui se trouve dans *Perouschim le Raschi* sur la même page que celle de Kanizal, mais il n'en nomme pas l'auteur[1] : הנה מזה נראה סמניהם דברו בלשון הקדש אבל יותר טוב לאמר כי משה נתב כוונתם באלו ההוראות.

Exode, II, 10 : משיתהו לשון הכרה שרשו משה במשקל בניתהו קניתהו ומשה התחיק לשונה ללשון הקדש או נאמר שהיתה יודעת לשון עברי.

Dans ce passage, pas plus que dans les précédents, il n'est question d'une traduction complète du Pentateuque. Pour expliquer comment une princesse égyptienne a donné ce nom de *Mosché*, qui dérive d'une racine hébraïque, Ibn Ezra fait une supposition analogue à celle d'Alrabi : שם משה מהורגם מלשון מצרים בלשון הקדש אולי למדה בת פרעה לשונינו או שאלה. D'après le caraïte Ahron ben Mosché, dans son *Mibhar*, Moïse a été appelé ainsi par sa mère : ותקרא שמו מושכ על ותביאהו או שאלה בת פרעה לאם הילד ודברה לה טעם לשון הקודש. Ahron ben Elia rejette la première hypothèse et dit : ותקרא שמו משה אינו מושכ אל ותביאהו כי מה טעם כי מן המים משיתיהו יש אומרים כי למדה לשון הקדש חה לא יתכן ויש אומרים שהוא מהורגם מלשון מצרים.

C'est dans le même sens qu'à propos de Genèse, XXXIII, 21, Alrabi explique, comme Samuel ben Méïr et Ibn Ezra, que les paroles que le Pentateuque fait prononcer par Jacob lui ont été attribuées par le narrateur : כי אמר אכפרה פניו דברי משה נתן טעם למנחה יעקב לעשו ואמר כמו ואמרתי את לבי לשון מחשבה כי אינו נאות ליעקב לשלוח לעשו המכוון מן המנחה כי היה זה שטות גמורה ולא היה מקבלו המקבל לכוונה זו אלא לכבוד ולהפארת.

Voici encore d'autres passages d'Alrabi qu'il faut entendre dans le même sens que le précédent. Sur Genèse, II, 24 : על כן יעזב איש את אביו ואת אמו דברי משה כי אדם לא ידע בטיב אב ואם.

Sur Genèse, XXXII, 33 : על כן לא יאכלו בני ישראל דברי משה הודיענו טעם למה צוה השם שלא יקבלו בני ישראל את גיד הנשה והאמת שקודם לזה היה לבני ישראל מנהג שלא לאכול בעבור מעשה שארע והקב כף ירכו ובא משה וקבעו אזהרה.

Sur Genèse, XXXV, 6-7 : לוז אשר בארץ כנען וכו' ואולי היה לוז אחר חוצה לארץ נגלו אליו האלהים המלאכים הידועים אצלו

[1] Dans la préface de son commentaire, Samuel Jafé dit que, pour diminuer les frais d'impression, il s'est abstenu de donner dans le livre imprimé les noms des auteurs qu'il a utilisés et qu'il a mentionnés partout très exactement dans son manuscrit. Est-ce pour ce motif qu'il ne cite pas ici le nom d'Alrabi ? Ou bien n'a-t-il pas osé le nommer à cause de sa mauvaise réputation parmi les croyants ? Ce qui est certain, c'est que Jafé a utilisé le commentaire d'Alrabi.

והם אותם שראה בחלומו ובהקיצו אמר אין זה כי אם בית אלהים והוא בית אל וזה דברי משה נחינרת טעם למה קרא למקום בית אל.

Sur Genèse, XLVIII, 8 : וירא יעקב את בני יוסף דברי משה כי יעקב ראה לפניו שני בנים אבל לא היה יודע אם היו בני יוסף לכן שאל מי אלה וכו'.

Les explications que nous avons données justifient également Alrabi du reproche que lui fait M. Schorr (*Zijon*, I, 194) d'avoir soutenu que, de sa propre initiative, Moïse aurait ajouté certains passages à la Tora.

Alrabi a écrit son commentaire sur Raschi en l'an 1420. Nous savons d'abord, par plusieurs indications, qu'il l'a composé dans la première moitié du XV^e^ siècle. Ainsi, il cite comme contemporains Moïse Gabbaï[1], son beau-père, ainsi que le Nassi Moïse Ilefez[2]. Mais nous connaissons l'année même où il a publié son ouvrage, et qui est l'année 1420, parce que lui-même a indiqué cette date dans Deutér., IV, 29, date qui n'a pas été comprise ni par M. Schorr ni par Jost. (*Zijon*, I, 166), par suite d'une faute d'impression : ובקשתם משם ומצאת כי תדרשנו אוי לאזן ששומעת הנה דרשנוהו ואין בידנו עבודה זרה אלא צער ומכאובים כל ישיני כדי להחזיק אמונתנו והוא כחרש לא ישמע וכאלם לא יפתח פיו. ואין טענה "בכל לב ונפש" כי בלי ספק הואיל ואנו כובלים כל כך צרות רבות ורעות בלבנו ובנפשנו אנחנו דורשים ולא כרנו מלהגדיל ולהאדיר תורתו הקדושה עד הורגנו כל יום וברוב מרידות נפש ומאב לב ונזל דמעות כתבתים הנה ה'ת'פ'.

Au lieu de הת"פ, il faut lire הק"פ = 1420. Dans notre édition de Constantinople, imprimée en caractères rabbiniques, le ת et le ק se confondent très facilement.

Maintenant que nous connaissons cette date, nous savons aussi que le pape qui reçut Alrabi à Rome en présence des cardinaux et devant lequel le savant juif fit une conférence sur les *Keroubim*, était Martin V, ce pontife si juste pour les Israélites, qui accueillait avec bienveillance les députations juives des communautés italiennes et s'entretenait avec elles de questions religieuses (Voir Graetz, *Geschichte*, VIII, 139-140, d'après *Schèbèt Iehuda*, 141, et *Schalschèleth Hakkabbala*). En recevant les députés juifs, le pape leur demanda, avant tout, l'explication de ce passage de la *Mechilta* (פ'בשלח) et de *Soferim* (fin du chapitre XV) : טוב שבגוים

[1] Il cite des opinions de Gabbaï dans les péricopes de בראשית, מקץ (2 fois), תרומה, הזדיק, קרח et ראה. Moïse Gabbaï était contemporain et parent de Simon ben Çemah Duran. Cf. Jaulus, dans *Monatsschrift*, 1875, 174.

[2] Dans les péricopes ויגש et הזדיק : מחלוקת היתה ביני ובין החכם הנגיד ר' נשמה חפץ זצ"ל.

הרוג (Voir *Schèbét Iehuda*, éd. Wiener, 79 ; traduction, p. 160). Il avoua qu'il avait déjà interrogé d'autres Juifs sur ce passage. Alrabi, dans Exode, XIV, 6, explique également ces mots :

וכל רכב מצרים פי' עמהם וכו' מכאן היה ר' שמעון אומר כשר סנגוריים הרוג וכו' „ ר"ל הרשעים הטוענים לישראל אבל בחסידיהם ואוי לכבדם כמו שארז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעה"ב במסכת סנהדרין אמר רבן גמליאל לכו ונקבל פני אריסטוטליס (!) חברנו וכו' [1].

Alrabi a peut-être fait partie de la députation envoyée en 1418 (cf. *Schalschélét Hakkabbala*, éd. Amsterdam, 1589, 114 *b*) par la communauté juive de Forli auprès de Martin V. Il fait un récit très animé de l'audience que le pape lui accorda : « Quand je me trouvai à Rome, en présence du pape, entouré de cardinaux, on me posa la question suivante : Pourquoi Moïse a-t-il reçu l'ordre de construire, dans le Saint des Saints, des Keroubim, de telle sorte que la réponse à toutes ses questions lui fût donnée par eux ? N'était-ce pas là une transgression évidente du précepte : « Tu ne feras pas d'idoles en fonte? » et ne peut-on pas supposer que Moïse n'était capable d'opérer des miracles qu'avec l'aide des Keroubim ? Peux-tu nous répondre ? Après avoir entendu ces paroles, je demandai humblement à cette assemblée si illustre l'autorisation de répliquer, et voici ce que je dis : Il est connu de tous que, déjà avant la confection des Keroubim, Moïse avait accompli des miracles devant Pharaon et son entourage, sans autre aide que celle de Dieu... (Chapitre *Terouma* ; cf. *Nizzahon*, n° 73) :

בהיותי בעיר רומי רבתי בהיכל האפיפור והחשמנים סביבי' נשאלתי שאלה זו אמרו מאד אנחנו המהים ונפלינו מענין הכרובים שנצטוה משה לעשות בקדש הקדשים באופן שכח הקול והדיבור בכל מה שרצה לדעת היה יוצא מהם אין זה כי אם כמלאכת הטלמסאות הנעשים בכחות הכוכבים וחכמת המבטים ואין יותר אלהים אחרים מזה וכבר הזהיר בעקר עשר הדברות והתחלתם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני לא תעשה לך פסל וכל תמונה וכו' ואומר אלהי מסכה לא תעשה לך וכאלה רבים ואין יותר אלהי מסכה מהכרובים והיה עולה על דעת כל אדם כי כל מה שהיה פועל משה מנסים ונפלאות היא מכח הכרובים כמו שאומר וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת מבין שני הכרובים וכו' לכן דרשנו אליך חיש מעמד לשאלתנו. ויהי כשמעי דבריהם נכוחים למבין ודרשתי לאשר שאלוני אחר נטילת רשות והכנעה המחוייבת ממני אליהם כל אחד כפי ערכו במעלה ונשיאות וזה תחלת דברי באן דיהב חכמתא לחכימין ומנדעא ליודעי בינה יהא מעמד לשון נודע לכל ומפורסם בהורדה שמשה רבינו ע"ה כבר עשה ברצון האל

[1] Cf. Le colloque de Yehiel de Paris, éd. Thorn p. 9.

ומצותו נסים ונפלאות רבות קודם מעשה הכרובים ובחנוכה הבבי פריעה ואצטגנינין בחקירה רבה וכו' וכו'.

Dans le chapitre *Bereschil*, Alrabi parle encore d'un autre colloque qu'il eut avec un savant chrétien, en face de personnages considérables : כומר אחד מחכמי הגוים שאלני שאלה והיתה גדולה בעיניו ובעיני כל השרים שהיו סביבו — — וזאת תשובתי אליו נגד כל השרים.

La discussion roulait sur un passage de *Bereschit Rabba* que les chrétiens appliquent à Jésus : הנה ישכיל עבדי ישכיל מאדם ירום מאברהם ונשא ממשה וגבה משלמה מאד ממלאכי השרת. En réalité, ce passage ne se trouve pas dans notre *Bereschit Rabba*, il est cependant tiré du *Bereschit Rabba* de Moschè Haddarschan (cf. *Yalkut*, Zacharie, 571; Neubauer, le 53e chapitre d'Isaïe, texte hébreu, p. 8, 40, 75, 197, 243. A tous ces endroits, il manque les noms d'Adam et de Salomon mentionnés par Alrabi.)

Alrabi fut sans doute provoqué souvent à de tels colloques, car il a composé une œuvre spéciale, le משה אהרן [1], pour défendre le judaïsme contre les attaques des chrétiens, et son commentaire contient bien des passages de polémique empruntés à cette œuvre. Ainsi, à propos des mots נעשה אדם בצלמנו, il parle contre les chrétiens qui veulent voir dans ce verset une preuve en faveur de la Trinité ; à propos des mots לא יסור שבט, il parle du Messie et termine ainsi : פירוש הפסוק לפי הפשט לא יסור הממשלה מיהודה לעולם אפילו בזמן הגולת תמיד יהיה להם מעלת של שררה עד יבוא משיח ואז אין ספק שכל העמים יאספו בשם ה' לעובדו שכם אחד וזה ההקהל עדיין לא הידה כי ב' חלקים מהעולם לא נקהלו אליו ובפרט ישראל ויהודה והעדותי בהם בזמני שהייתי בתורמה ובמצרים ודמשק [2] ואלקסנדרי וקפוא ולפנים בצד מזרח וצפון ראיתי אנשים מזרע המלוכה בעלי נשיאות גדולה פאר וכבוד אצילו בגויים מתחשבים חשובות רב ושאלתי עליהם ואמרו שהם מזרע דוד השלך ע"ה שהוא שבט השררה וכא' רז"ל אלו ראשי גליות שבבבל שהם משבט יהודה.

A propos de וזאת הברכה, il établit une différence entre les miracles racontés par la Bible et les miracles que les chrétiens attribuent à leurs saints. Dans בחקותי, il parle de la rémunération

[1] Ce livre, pas plus que ses autres ouvrages, dont il parle dans son commentaire, tels que sa grammaire ס' המיישר (ם' חקת et ם' וישב), ses écrits philosophiques (בראשית) פרח אלהות et (וארא) נזר קדש (כי תצא), et son grand commentaire sur le Pentateuque (שמיני, פקודי), n'ont été retrouvés jusqu'à présent, quoiqu'il se soit écoulé un demi-siècle depuis que Schorr et Zunz ont publié leurs travaux sur Alrabi et qu'on ait découvert depuis de nombreux mss. hébreux.

[2] Il dit que, d'après son expérience, ces deux villes sont les plus belles du monde : ולפי מה שראיתי ושמעתי אין בעולם יותר מדינות נכבדות מנוצרים ודמשק (ם' בשלח).

future et des diverses opinions qui existent sur ce sujet : אם בחקותי, שמעו זאת כל העמים האזינו כל יושבי חלד משה רבינו ע"ה דבריו לא בא בהסתר וראיות כי אם בראיה מפורסמת שלא יוכל שום אדם להכחישם וכו' וכו' אבל חקות הגוים ונימוסיהם אינו כן ובעבור שהם מעשה ידי אדם ואינם יכולים להבטיח בגמול או בעונש נראה לאמת שניהם הרחיקו עדיהם כמו שאומרים בני אדם החצה לשקר ירחיק עדותו ואמרו שהגמול והעונש יהיה בעולם אחר הנה עתה מי יגלה לנו השמימה או יורידנו לבאר שחת להבחין דבריהם — — והתהלכתי בתוככם — — ואין יותר ראיה על הנאי חיי עולם הבא שקורין האומות אימפורמאציוני ויטה איטירנה (informazione vitae aeternae) כזה ואוי לאומות העולם שמונין את ישראל בזה ואומרי' מאין להם חיי העה"ב מההורה ואומר אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים בעולם הזה להיות לכם חיי עולם הבא ואפילו אנו בגלות אם יקטלני לו איחל.

Dans ואתחנן, il dit : השמר לך ושמור נפשך מאד מפני שהאמונה בכל דבר לא הקובל כי אם באי זה קצת מההחלה באותו דבר בהרגש אז יקובל הסאר הנעלם מהחוש כי הנסתר ילמוד מן הנראה כמו מאח"ל בהרבה מקומות ילמד סתום מן המפורש וכו' וכו' כך עשה משה רבינו ע"ה לא רצה לרמות בני אדם בדברים הבלתי יכולים האדם להביא עליהם ראיה כמו שעשו האומות בנימוסיהם שיעלו נפשותם תגיתנם והשטנים והשדים המכים אותם בשבטים של אש ותחבולות רבות וילכו בגן עדן ששם תענוגים ערבים מדבש ונופת צופים ועשו זה הרמאות לקיום נמוסים בעבור כי לא היו להם יכולת להראות במופת וראיות מוחשות בקיום דתם והפתאים נמשכים אחרי הבל פיהם ברעיון רוחני שכן הוא לכן הזהירה לנו התורה מאד בשמירה מה שראו עיניהם מנסים ונפלאות רבות שעשה משה לעיני כל ישראל ואמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן השכח את הדברים אשר ראו עיניך.

La remarque suivante sur Deutér., XIII, 7, est également dirigée contre les chrétiens : כי יסיתך אחיך בן אמך פירשתי בספר משה אהרן בן אמך ולא בן אביך וכי אח בן אב אינו מסית אלא רמז על בן טאם שעתיד להסית ודי למבין.

On trouve la même dénomination dans Juda Halévi, qui appelle les Arabes et les chrétiens בְּנֵי אָבִיהוּ וְאֵם (cf. Zunz, *Syn. Poesie*, 447).

A propos de Genèse, XVII, 20, Alrabi parle de l'islamisme : "שנים עשר נשיאים כענין יכלו" כי נשיאים ענים הם מעלה נשיאים אבל בעונותינו הרבים אנחנו כלינו באפו ובחמתו נבהלנו והם נתקיימו בברכת האל והשליטם עלינו.

D'après les théologiens musulmans, le verset de Genèse, XVII, 20, se rapporte à Mahomet (מאד מאד). Maïmonide avait déjà combattu cette interprétation dans *Iggéreth Tèman* (cf. Steinschneider, *Polem. Literatur*, 364, 396 ; Schreiner, dans *Zeitschrift der*

deutsch. morgenländ. Gesellschaft, XLII, 627 et 639, à propos d'un livre du sicilien Ibn Zufr.). Le Midrasch et d'anciens exégètes juifs (*Lékah Tob*) déclarent que, par suite du double sens du mot נשיאים, qui signifie *princes* et *mages*, il ne faut pas prendre comme une promesse de grandeur pour Ismaël les paroles prononcées à son sujet par Dieu. Mais Alrabi combat cette assertion et déclare que, pour le moment du moins, la puissance de l'Islam pèse lourdement sur Israël. D'après Hananel (cf. *Migdal Hananel*, 25, XXIII) la réalisation de la promesse faite à Ismaël doit donner bon espoir aux Israélites. Enfin, d'après Bahya ben Ascher (dans son commentaire sur le Pentateuque), le double sens du mot נשיאים indique le développement rapide, mais aussi la décadence certaine de la puissance de l'islamisme : להורות על התנשאותם ומעלתם הגדולה – ועוד תכלול עלת נשיאים שיאבדו מן העולם אחר המעלה הגדולה שהוא מלשון נשיאות רוח – וזו שתמצא נשיאים חסר יו"ד האחרונה – ולמדך הכתוב על מלכות ישמעאל שתחלתו חזק וסופו חשש.

Alrabi dirigea des polémiques non seulement contre les chrétiens et les mahométans, mais aussi contre les Caraïtes. C'est dans ces polémiques qu'il émit les assertions les plus hardies sur la Aggada et aussi la Halakha, et ce furent elles qui le firent aller quelquefois plus loin dans cette voie que les Caraïtes. Dans l'intérêt de la défense, il se faisait tantôt rationaliste, tantôt cabbaliste. Quelques-unes de ses assertions relatives à la Aggada et à certains personnages bibliques rappellent son contemporain et presque voisin Eléazar Aschkenazi, qui habitait l'île de Crète ou l'Égypte, et qui a composé le commentaire *Sofnat Paaneah* dont M. A. Epstein a publié plusieurs extraits, dans ses *Beiträge zur jüd. Alterthumskunst*, I, 125.

Alrabi se rencontra avec des Caraïtes à Jérusalem et, sans doute, aussi en Egypte, et à Kaffa (Theodosia, dans la Crimée), où vivaient des Caraïtes et qu'il visita dans ses voyages. Il discuta avec des Caraïtes sur le sens de la défense édictée dans Deutér., XXV, 4 : לא תחסום שור בדישו ר"ל בעת דישו לא יהיה סיו חסום אפילו חסמותו קודם חיוב להתיר קשרו דרך רחמנות עושה ואוכל ואינו דומה ללא תבערו אש ביום השבת דווקא ביום השבת אבל קודם השבת מותר ואפילו נשאר דלוק כל היום מדאמר ביום ר"ל היום הוא שאסור בעשית מלאכה כמו שאחז"ל במסכת שבת פותקין מים לגנה מערב שבת וכל היום יורד ושותה זו השאלה היתה ביני ובין הקראים בירושלים כי הם מדייקים שאין מניחין נר דלוק בביתם ערב שבת מלא תבערו אש דומיא דלא תחסום מלא יהיה מבוער בשבת אפילו בעערו קודם השבת ואני הקהתי מניחם בשתי סברות האחת כי טעם החסימה היא לסבת הרחמנות א"כ מה

לי אם חסמתו קודם או בערת שהוא דש הואיל ואינו יכול אכול מישו אבל בהבערה בשבת ליכא טעמא שלא תבער קודם והיום חייב אסור מלאכה בו ודייקא מדאמר קרא ביום השבת ולא אמר בשבת א"כ יום אסור המלאכה.

Le *Mibhar* et le *Kétér Tora* expliquent dans le sens caraïte l'analogie entre les deux préceptes לא תחסום et לא תבערו אש.

Plusieurs des aggadot rejetées par Alrabi sont aussi l'objet des attaques de ses adversaires. Ainsi la légende d'après laquelle Asnath, femme de Joseph, aurait été fille de Dinah, qui est repoussée comme fausse par Alrabi, est également combattue par des polémistes caraïtes, musulmans et samaritains. Voici ce que dit Alrabi sur Genèse, XLVI, 10 : ושאול בן הכנענית פי' רבותינו בן דינה שנבעלה לכנעני וזה מבואר הבטל ולא ידעתי מה ראו על ככה כי יעקב ישב את לבן כ' שנים הסר מהם שבע שנים קודם שנשא ללאה נשארו י"ג שנה. עוד הסר מהם עשר שנים מעת שנולדה מלדת והם שנים של בלהה ושנים של זלפה ויששכר וזבולון וראובן ושמעון ולוי ויהודה שקדמו ואחר אלו נולדה דינה ראו מה נשאר מהשנים, שלשה שנים היו לדינה כשבעלה בן חמור, ומתי הרהה וילדה? וכן מצאתי כתוב בדברי רבותינו שאסנת בת פוטיפרע היתה בת החמור שבעל לדינה וכשילדה דינה השליכוה בשדה ובא הנשר ונשלה והניחה על הבימה של פוטיפרע וגדלה בביתו ונשאה ליוסף ואלו הן סודות עמוקות מני חשך וצלמות ואולי דייקו משמה אסנת שנקראת בלעז היא מזרע בן החמור נטיא הארץ.

Ainsi, d'après Alrabi, la légende a désigné Asnath comme fille de Dina et de Hamor, parce que, par le son, *Asnath* rappelle *Asinus*, en hébreu *Hamor*. Des commentateurs modernes ont vu également dans *Hamor* l'âne, c'est-à-dire le symbole de la lascivité et de la débauche. (Voir Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur*, I, 255, où l'auteur mentionne le passage d'Ezéchiel, XVI, 26, et XXIII, 20, ainsi que Movers, *Die Phönizier*, I, 365, 383.)

Alrabi revient sur cette légende dans un autre passage (Deutér., I, 15), où il reproche à certains de ses compatriotes de Sicile de se qualifier du titre de נבון (cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 518, note *d*) et de se déclarer d'illustre naissance, tout en ayant une origine aussi douteuse qu'Asnath, fille de Dina, que l'aigle apporta dans la maison de Putiphar : חכמים וידועים אמרו שבימי משה לא נמצאו נבונים. מזה נפלאתי כי בזמננו זה באי ציציליא נמצא מהם רבים נקראו נבונים בחייהם ובמיתתם בהפלגה ואומרים להם מבני האדם הוא ובני הדור הוא מזרע אסנת בת דינה שהביאה הנשר בביתה של פוטיפרע וגדלה כבתו שנתעברה בן שכם[1].

[1] Nous trouvons encore d'autres aggadot où l'aigle joue le rôle d'un messager très

D'autres aggadot sont encore attaquées par Alrabi en même temps que par les Caraïtes, par exemple, la métamorphose de la femme couschite de Moïse en une belle femme : האשה הכושית רב השתדלות רז"ל לעשותה יפת תואר אבל השקר אין לו מעמד רגלים Cf. *Mibhar* d'Aron ben Elia : כושית דברי הימים ידועים והמה הבל ; Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et *Kétér Tora* d'Ahron ben Joseph. L'explication d'Alrabi sur כושית n'est pas plus satisfaisante que celle de l'Aggada. — Alrabi déclare que la coudée qui a servi à mesurer la longueur du lit d'Og, roi de Baschan (Deutér., III, 11), est calculée d'après le coude d'un homme ordinaire et non pas d'un géant (Voir aussi Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et Mibhar) : באמת איש פי' באמת עוג וזה אינו מקובל לסברא שאלו כן לא

rapide. Ainsi, Salomon, assis sur un aigle, se rendit en un seul jour à Palmyre (Midr. *Kohélét*, II, 25 ; *Yalkut* Kohélét, 968). L'aigle apporte le *Schamir* du Paradis (Grünbaum, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXI, 213, 317). L'aigle joue également, dans la légende, le rôle de protecteur des jeunes bouquetins abandonnés par leurs parents. Raschi et Samuel ben Nissim d'Alep (XIII^e^ siècle), éd. Buber, sur Job, XXXIX, 1, racontent, d'après *Baba Batra*, 16 *b*, que le chamois hait ses petits parce que leur naissance lui coûte beaucoup de mal ; il cherche alors à les tuer en les faisant tomber du haut d'un rocher. Mais, sur l'ordre de Dieu, un aigle survient et les reçoit sur ses ailes. Dans la Bible et la littérature rabbinique, on vante l'aigle pour son affection pour ses petits (*Kidduschin*, j., 61 *c*). Pline, au contraire, dans son *Hist. nat.*, X, 4, dit qu'en général, l'aigle abandonne deux de ses trois petits pour n'avoir pas à les nourrir, mais l'effraie les adopte et les nourrit avec ses petits. — Que signifie l'expression בני הא הא et בני הו הו ? J'ai d'abord pensé au בן הא הא d'*Abot*, V, qui, d'après la tradition, était un prosélyte (Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, I, 10-12). Alrabi aurait donc dit que ces gens orgueilleux craignaient de faire connaître leur famille autant qu'un prosélyte d'origine douteuse. Mais alors comment expliquer בני הוא הוא בני הוא הוא ? Je suppose qu'il faut lire בני הוא הוא בני היא היא et voir dans cette expression une allusion à la remarque faite par la *Masora* que, dans trois endroits du Pentateuque, le mot écrit הוא doit être lu היא, par exemple dans Lévit., XIII, 29 : נגע הוא, et Lévit., XVIII, 23 : ואשה לא תעמד לפני בהמה לרבעה תבל היא (Cf. Lonzano et Norzi). Dossa, de Widdin, un contemporain d'Alrabi, raconte (voir Neubauer, dans *Letterbode*, VIII, 41) que de son temps, en Autriche, quand on lisait les trois passages douteux dont il est question ci-dessus, on disait הוא et היא, et une note de la rédaction de cette *Revue* dit que cet usage existe encore dans certaines parties de la Bavière. Alrabi voulait donc dire que ces prétendus nobles avaient une origine légendaire comme Asnath, étaient peut-être nés de mariages douteux et avaient des parents dont le הוא (père) et la היא (mère) avaient une noblesse bien problématique —. Il exista pendant quelque temps, en Sicile, des relations d'amitié entre Juifs, chrétiens et mahométans (Güdemann, *Juden in Italien*, 285), qui devinrent souvent l'origine de mariages mixtes. Alrabi se prononce vivement, à propos de Deut., VII, 3-4, contre les mariages mixtes : כי יסור את בנך המתחתן בו כל זה הרחקה שלא תתחתן אצלו המשול בהם, ואמר בנך ולא בתך כי האשה מושכת לבב האיש בגעגועיה מה שאין כוחה הארש לאשה מכל מקום אפילו בתך לא תתן לבנו. ואני תמה מאד מזה המאמר האיך יתכן לישא ישראל לעזיה ולא תנשא בת ישראל לגוי ? ואנחה הקדושין התופסים באישות ? אלא אפילו תתנה עמהם שיחזרו ישראל כמוכם אל תאמין להם כי כוונתם להסיר את לבך מאחרי ה' ולא כהתחתן לבד. אם חזרו בחשובה וקשו מצות בכוונה להיותם כישראל אז תוכל להתחתן בהם.

Je consacrerai dans le prochain fascicule un article spécial à la légende d'Asnath.

הה נודע ארך פרשו כי הידה צריך לנו לדעת תחלה שיעור ארך שהי מאמתנו וכו' יאמר לנו שעורו בערש ולא בעצם גופו להודיענו ם כן לרוב כבדותו הידה פרשו של ברזל וכל מה שאמר הכתוב אמת ויציב. — באמת איש באמת אנשי הדור ולא באמהו.

D'après Alrabi, on ne devait pas élever trois fois douze nouvelles pierres après le passage du Jourdain, mais on devait employer trois fois les mêmes douze pierres, et l'on ne devait pas graver sur ces pierres toute la Tora (Deutér., XXVII, 2-3), mais seulement les lois fondamentales. D'après Saadia, Ibn Ezra et Nahmanide, on devait y réunir les prescriptions bibliques, et d'après Ahron bep Elia la תוכחה du Deutéronome, ou peut-être tout le Deutéronome : הקימו את האבנים האלה יראה לפי חק לא היו כי אם י"ב אבנים שאמרו הקבוה לך והם הראשונים והשניים השלישיים שאמרו רז"ל ואינם ג' מיני אבנים והראיה שאמר תקימו את האבנים האלה וכתבת על האבנים הנודעים הראשונים ובעבור חחש שאירע במקומות נפרדים קרא בהם שניים שלישיים ראשונה הקמו בירדן לזכרון הנס שניה שהעשו בהם מזבח בהר עיבל ואלו הה מחורת בכיר ואחר כן הביאו אותן לגלגל והסירו מהם הסיד מי שיראו חדשות. את כל דברי התורה ר"ל עקרי התורה והם המצות בזכר לבד כי כל הדברים לא יכילו אלף אבנים והאומר על חק נס פתי ובל ידע מה.

Alrabi émet assez souvent sur les aggadot des assertions dans le genre des suivantes : עלים ויורדים פי' מלאכים שלוחה בארץ וכו' אין טעם לזה הגדה (ויצא) דרשי רבינו ז"ל שהיקם ויאליו יצא המימרא פי' לנקביו זה דרש הדרים יראה : במקום עזר שנזוז נשה (יהי דברי היח (זקידי. D'autres fois, Alrabi se sert, au contraire, de l'Aggada pour expliquer certains passages difficiles de la Tora. Ainsi, Deuter., XXIII, 13-14 : ויצאת שמה חוץ זה ענין זר באר כי איך יתכן שבכל עת שצריך אדם לצרכיו ילך שמה נילון כי מחנה ישראל הידה י"ב מילין ימני יעיד עליו בל תשקוצו את נשמותיכם והיושב באמצע הזה יהיה לו שמה מילון ובכל צד יעבוש אם היו נשים או חולי בעיים זה דבר לא אפשר לכן צ"ל שחנין הזה נבלע באחרים ולא היה לעשה מקום יעיד שאנשי יבנית את שאהך לחומאים המקדים בכן.

Il arrive encore à Alrabi d'expliquer d'un ton moitié sérieux moitié moqueur une aggada par l'autre, par exemple, à propos de Genèse, XXI, 33 : נטע אשרה בנדים בשיר רבי יהי יום לעיים שיעיד על זקיני אשים זכרו אלי ולא ישלחם בשלמה ישים בשיר יעיד ישלים מאלו ג"כ היו מבני עשי יעיד בעבור בשיר ביני ביני חיקשים ויעיד מעשהם והמעם שלא יבוי בל יחשיב כי אם שלא יעבי עשיהם לא צמח ולא הדית בעבור שאלי יעשים ביני על שבי ביישים ובבודת בדות ישבלית הקשית בשי בעבור חיקשים שיבי שאשיין

בני אדם על שולחנם חזרת מעוכר האות המאכל ומונע השכרות כדי שישתו הרבה ותועלות זולתם והצנון מדקדק המזון ויוזר לאכול ומזהר להעבירו ומעלות השכליות הוא לרוב חכמתם היו יודעים טבעי הארצות בכל זמני השנה זורעים וצומחים תמיד וה"ה בכל עשבי האדמה וכבר אמרו בגמרא שיש אנשים מחולכי מדברות כדי שלא ישבו טופחין ספר המקום ויודעין מאיזה אקלים הם או איזה מלכויות הוא אותו הספר וכולם הוהו ובהיותי בישיבת טרויס טרא אחד מאוכלי השומים חזרת שהיו מחזרין בהלכה וצנון שהיו מחדרין בהלכה.

D'après une communication de M. Neubauer, ce passage manque dans le ms. 2445 de la bibliothèque Bodléienne, qui contient des fragments du commentaire d'Alrabi. Mais il ressort de ce passage que notre auteur, qui, à cause de ses nombreux voyages, se qualifie de נטולטל מדחי אל דחי, fréquenta des écoles talmudiques à Trévise, dans la Haute-Italie, où il se rencontra avec des talmudistes allemands et slaves. Ce sont, sans doute, ces derniers qu'il appelle des « mangeurs d'ail ». On sait, en effet, qu'il y avait des Juifs allemands et slaves dans la Haute-Italie, au XV^e^ siècle. (Cf. Güdemann, *Juden in Deutschland*, 244, et H. Simonsfeld, *Eine deutsche Colonie zu Treviso im späteren Mittelalter München*, 1890.)

Les observations d'Alrabi sur l'aggada relative au mariage d'Isaac (Genèse, XXIII, 10) sont particulièrement sévères : בן ארבעים שנה יש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת שלש שנים וכלם גיגעוני בנות וחנוקיהם כי כשהעלה ליצחק לעולה היה יצחק נער כמו שא' אני והנער נלכה עד כה ומי"ג שנה ועד כ"א שנים נקרא נער שהם ימי הגידול ומכאן ועד הארבעים הם ימי הבחרות ועוד ראיה שאחר באו מהמוריה ישבו בבאר שבע ועכ"פ נתעכבו שנים רבות ואחר נאמר ויהי אחרי הדברים האלה ואח"ל כל אחרי מופלג ועוד איך יהיה לקטנה בת ג' שנה כ"כ כח להכניא הכד על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותן התשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו ותפול מעל הגמל שראתה ושת ואין לקטנה ושת — ויתרוצצו מה שדחסו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות אלא ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירשו שלא נתפרסם טבעם אלא אחר שגדלו.

Voici ce qu'il dit à propos de Genèse, LIX, 3 : ראשית אוני פי' הישר הוא שפה ראשונה שלו שלא ראה קרי מעולם ולפי זו הכוונה שזהו היתה בעולה ראשונה אלא אמרו רז"ל שמיפך בתולהיתן באצבע כדי שלא יהיה בעילתו לבטלה וצריך לומר שכבר עשה בכל נשותיו ואולי גם שאר האבות עשו כך ואלו ידעתי זה קודם הייתי נותג ככה גם אני ולא ידעתי מה הגיד אליהם באמרם זה ולפי זה הטעם אברהם ויצחק ויעקב בעוד היו נשותיהן עקרות לא היו נזקקין עם נשותיהן וא"ת אולי היו מקבלין הריון מכל בעילה לכן היו נזקקין

א"כ כל עת שלא הרו היה שליכת זרעם לבטלה באמת אלו דברים שלא נתנו להאמר אף לא להכתב אבל יהיה פי' ראשית אוני שכל מגמת יעקב לשעבד כחו ללבן לא היה כי אם לישא אשה לעשות בנים וראובן היה ראשון לבנים לכן נקרא ראשית און.

Alrabi ne s'en prend pas toujours aux aggadot, il attaque aussi parfois la Halakha. Là aussi, la plupart de ses observations se retrouvent dans les écrits caraïtes, et on ne serait pas taxé d'injustice envers Alrabi en le déclarant entaché de caraïsme et de rationalisme. Tout le monde sera cependant d'accord avec lui quand il prétend qu'il est plus honorable pour le savant de se tromper, faute de perspicacité suffisante, que d'altérer sciemment la vérité : ויותר מעט חכרון בחכם שיסכל השגת האמת לבורו לא שיסכל האמת והשקר (פ'בא).

D'après Alrabi, la raison des prescriptions bibliques est inconnue seulement de la foule, mais non des savants : ולי נראה שאין שום חקה ומצוה שלא נודע טעמה לחכמים אבל לא להדיוטים (פ' חקת).

Le commentaire d'Alrabi contient de nombreuses critiques contre l'exégèse rabbinique, critiques qu'il atténue parfois pour ne pas se mettre en opposition, dit-il, avec la tradition ni avec l'opinion de ses contemporains, qu'il traite d'ignorants. Ainsi à propos d'Exode, xxi, 6 : ורצע אדוניו פירשו אזן ששמעה וכו' זהו המימרא אינו אמתי כי לא תגנוב של דברות אינו בממון כי אם בגונב נפש שחייב עליו מיתה.

Sur Exode, xxi, 11 : ואם שלש אלה וכו' ורז"ל כבר פירשו נדרך אחרת ואהיה בטל במיעוטי אלא כך נראה לי בסברא.

Sur Exode, xxi, 24 : עין תחת עין פרז"ל דמי עין וכן כלם אמנם נראה זה מעוקל כי אם נותן המום עשיר לא יחוש בדמי עין וכ"כ יכולל שלם גמול לכל אויביו לסמוה עיניהם וכן בהפך אם הנסמא עשיר וכו' לכן הידה מהדין לדון כל אדם כפי מעשיו כפשט הפסוק אבל אין לנו אלא כפי' רז"ל והוא האמת והטעם כי שמין צער ובשת של אדם חשוב בממון רב כפי חשיבות המוכה וכל איש כפי ערכו ועוד אלו היה עין תחת עין כפשוטו מה תועלת היה מגיע למוכה בהסרת עין או שן המכה היה בה כמו נקמה ואכזריות לבד והתורה אמרה לא תקום.

Sur Exode, xxii, 13 : נפליו אין עמו יראה מדברי רז"ל בסערת שאלה וכו' ולי נראה שזה משפט מעוקל מדיוקא דקרא או מסברא וכו'.

Sur Exode, xxii, 15 : מהור ימהרנה לו לאשה רציוני על משכב בתולה כליקו ומה אתבונן על בתולה לשבר מצבתה בעבור דבר מועט של חמשים כסף ואולי היה מהכבודות ולאבד הון רב לא היה מקפיד האיש ואיך יהיה מהורנה ונמצא חוטא נשכר ומהדין היה ראוי לענשו בערך כפי ערך הנערה לכן ירדתי אל סוף

דעת התורה שהמכוון במהור ימהרנה וכו' הוא עונש וחרפה וגידון לאבי הנערה ולקרובים שגדלוה באופן שנחפתתה אחרי הנבלות לכן אמר בלשון מהורת ודומה לו מהירות המן מהר כך את הלבוש להרעות חרפתו מ"מ שאם לא רצה האב למהרנה לו לאשה הרשות בידו ולעולם יפרע השוגל נ' כסף אם ירצה לקבלם כי חרפה היא לו אפילו בחמשים זהב. (cf. Ibn Ezra et Ahron ben Elia).

Sur Exode, XXIII, 2 : לא תהיה אחרי רבים פי' חישר יש במקרא הזה וכו' מכאן שאין נוטין וכו' הרבה חכמים נבוכו בפסוק זה אבל רבותינו ז"ל אמרו ידוע כי הסנהדרין היה ע"א היו ל"ה נוטין וכו' ואמרו שזה הוא קבלה ממשה רבינו ע"ה ולא נהירא לי אעתם פירושו כפי הפשט הוא מפני שאמרו יחיד ורבים הלכה כרבים אם ראתה רבים נוהגין באיזו נדה בלתי טובה אל תאמר הואיל והם רבים אנהוג אני עמהם ולא תענה על ריב ר"ל לא תשים עצמך לחזק בעבור איזה אוהב לנשוא אליו בעדוהך כגון שאמר אל הכח יד עם רשע להיות עד אחרי רבים להטות במנהגים הראויים לגנות הלך אחר הרוב.

Sur Lévitique, XI, 8 et 13 : ובנבלתם לא תגעו פירשו רבותינו נזה שרצו אבל לפי שיראה משפט הוא וכו' לא יאכלו פירשו רז"ל לחייב המאכילין לקטנים נמלאתי מרבותינו שכתוב מקום לא פירשו להאכיל לקטנים כי אם הנאה והנאה בעניין חנץ אבל מניין אסור הנאה בחנץ ת"ל ולא יאכל חנץ וכן בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו לאכרו בהנאה ולא פירשו להאכיל ואם להאכיל לאו דוקא שקץ עוף אלא כל אכור באבילה אינו ראוי להכשיל לא לקטנים ולא לגדולים ואפילו בכל מיני חשאים מכשולי הרבים נפש יודעים אין זה כי אם כחגור ביד היוצר – לא יאכל פי' לחייב המאכיל כאוכל כבר ביארתי כתורת זה ולא נמצא בשום מקום לחייבה תורה הנחשוא אלא סברת חכמים היא וכו'.

Sur Deutéronome, XIX, 19 : כאשר זמם ולא כאשר עשה הרגו אינן וכו' המה אני מזה הדין אדרבה בהפך נהרג יהרגו מפני שהן סברה נהרוגתו וא"ת איך לא אמר כאשר עשה ל"ל שאפילו קיים שנהרג הזמנו ראויים להרג כי הם כבר עשו בהזמת מה שעשו מהחטם וכו' וכו' ואני מגלה פנים לתורה כי דבריהם אמת ואני נבל בטיעום.

Sur Deutéronome, XXI, 14 : תחת אשר עניתה אינו מוצא טעם בעינוי זה אדרבה ערב לה לחיות אשת אדוניה ובכיית אמה ואמה אינו עינוי לה אלא כבוד וחן נתן לה ובעבור שאלו אינם תלויים בסברא ופחד עמי הארץ לא פירשתים מכל מקום כ"ל לפרש וכו'.

Voici encore d'autres passages où Alrabi blâme l'ignorance de ses contemporains. A propos de : ואנא מסתפינא מרבותא פ' כי השא לפרסומי מלתא כי רבים עתה עמי הארץ.

A propos d'Exode, VI, 3 : ואני הצצתי מעט בספרי החכמות המדברי באילו הדעות ואירא מהבט כי יגורתי מעמי הארץ התולם

מהן לפקח עיני עיוורים וכבר ביארתי בזה הקדם מאין ניתנו האלהיות שם וזה ניתני יכ'.

A propos de Deutér., XVIII, 17 : וזה אחד ההא"ם יחזיק כי : השלוח בידיעת על סוד דברים ובכלות הסנה האמת במיסג יכלות לשקר במיסג יד' הא הסבלית הנבואיה כמי שנמצא עשה בדומי דברם יכ'.

Le passage suivant sur Genèse, XXVII, 12, est particulièrement intéressant : גולים ויורדים . . . את זה מצאתי כתוב בביאור מזה התורה בספר הבכחל התיחזל lis. בביאטיות על מזה איש על עבריה יעל בדים אדם הסר לב אבד בזו הפיסה סמיחזל מים ענוקים עצה בלב איש וכו' יי' האצן הגדולה על פי הבאר זה יצ' הת המיצ לאדם מהתבוריה מהתנבוריה lis. בחכמיה שהם באר מים חיים דהם בר קפיא לא ייכל איש לעבוד עלית העלות אלא מיא דיסד בבבנו אי צילוסיף סלם במה שקנה מהחכמות אבל זוכים עמים זולתו על באיים דבדים נמצא אלא מירכב והם ניהודים נלסום ובמלהם החשבוהו רבים והסלים בפסוק מי הכם ויבן אלה עון ודעם וכ' וכן אמרו בפ' ויקרא בפסוק אדם כי יקריב מכם מ' הה לו לומר אדם מכם כי יקריב פי' זה מיכאל המקריב לפני האל ואמרו ולמה אין תפלתנו נשמעת בעבור שלא נדע לכוין אותם הכוונות המורות על אותה השאלה שרצינו וכו' המכוון מזה הוא מאתנו לא נדע מה נעשה לדחקינו מן המושכלות לריב ככלותינו מהחכמות ואני בראותי זה המאמר בביתי לקשי הבנתנו עגמה נפשי לאניוניה מהחכמות.

Quelle est cette œuvre de philosophie religieuse dont Alrabi cite le commencement ainsi que les premiers mots sur ויצא ? Son titre est-il ביאור סודות התורה, ou ces trois mots indiquent-ils le sujet traité par l'ouvrage ?

Même les récits de la Bible ne sont pas à l'abri des critiques d'Alrabi. Il fait ressortir à plusieurs reprises les étrangetés et les contradictions qui se rencontrent dans la description du caractère ou de la façon d'agir des patriarches et autres personnalités marquantes de la Bible. Ainsi, il s'étonne qu'Abraham ait donné une fausse indication sur Sara et l'ait fait passer pour sa sœur : איך מי שטומר אפילו ערובי תבשילין כמו שפירשו בעקב אשר סמע אברהם וכו' איך עבר על העריות שנשא אחותו בת אחיו (לך לך).

Ailleurs, il rejette comme « radoterie de femme » la tradition d'après laquelle Sara se serait mariée à soixante-cinq ans et Rébecca à trois ans : . . . לפי מקול הדעת יראה שטרדה נשארת בת י"ג עד עשרים שנה ולפי דעתם שרה נשאת זקנה בת ס"ה שנה ועל רבקה אמרו קצת מפרשים שנשאת בת ג' שנים שהפחות מג' שנים חחזרות הבתולים לא מהחכמה תהיי להם כאלו השטויות (לך לך) — — יש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת

שלש שנים וכלם גיעגועי בנות וחמוקיהן — — איך יתכן להיות קטנת בת שלש שנה כ"כ כח להביא הכד על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותם התשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו ותפול מעל הגמל שראתה ווסת ואין לקטנה ווסת — ויתרוצצו הבנים מה שדרשו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות כי הפסוק אמר ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירושו שלא נתפרסם טבעם אלא אחר שגדלו. (פ' תולדות)

Dans le passage suivant, il marque son étonnement au sujet des faux renseignements donnés par Isaac sur Rébecca : מצחק את רבקה — מאד נפלאתי ממדה שנמצא כתוב איזה שכל סובר שיקח איש אחותו יפת תואר ויוליכה מעיר לעיר ממלכות למלכות כמאמר אברהם ויצחק לכל אחותי היא וכי בני אדם אינם בני דעת להשיב על זה שלא יהיה נאמן בדבורו כי יאמרו מה לו להוליך אחות יפת מראה מדחי אל דחי היה לו להניחה אצל קרוביה או לחשיאה במקומו כי כמוהו רבות נשאו במקומותיהן וגם איש פקח כיצחק שאמר שהיתה אחותו איך לא נזהר בשמושי ערש עמה עד שלא יראה כי אלו הם דברים נהוגים בצניעות גדולה כדי שלא יורגשו אפילו עם אשתו קו"ח באחותו לפי שומעי מאמר אחותי היא ואמרו רז"ל אם היה ת"ח מאפיל בשליחו כדי שלא יביט בעריות כש"כ כדי שלא ירגיש בו זולתו. (תולדות)

Il condamne sévèrement le stratagème employé par Jacob pour obtenir la bénédiction de son père : אנכי עשו בכורך מה שפירשו בו רז"ל יתכן להיותו אמת כפי מחשבת המדבר ולא השומע — ואכלה מציידי כמו ואכול מציודי אין הגדיים מחוסרי ציידה שקר ענה לאביו ויאמר אני הרכה מפרשים פירשו על זה להצלת יעקב וכלם ישא רוח והאמת שכל המדבר או הנשבע על דעת השומע יקובל הדבר ולא על דעת המשיב דבר כי שלום אל רעהו יבר ובקרבו ישים ארבו הגולה מזה בבטן יעקב את אחיו ובאונו רמה את אביו והידים ידי עשו עלה עשן באפי מהזרות הזה איך יתכן אב גדל בנים נפרדי המזג והטופשה שלא יבחין ביניהם ומי ששכן ידיו שעירות כידי עשו אפשר זה שלא יבחין בין צעירות האצבעות ממש ובין הבגדים השעירות וכדי להסתלק מהספק היה לו למשש בפניו ובחלקת צווארו ולהכניס ידו בחיקו ואין בחינה בטוחה כזה כקול שהוא ענין טבעי לא יוכל אדם לשנותו בשום החבולה ועם שהפטוק העיד ולא הכירו כי היה ידיו שעירות אבל היא נפלאת בעינינו ורעה עוד מזאת שלא הועילה ברכה ליעקב כי לא בגנב ברכה ובאמת ראויה היתה הברכה לעשו כי שכרי אתו ופעולתו לפניו שהיה מכבד לאביו בעת צרתו ומאכילו ומשקהו ומכניס עצמו בסכנת חנות לצוד ציד להביא ומחית לאכול שהיה זקן וסומא כלוא בבית במטעמים כאשר אהב והיה איש זריז נכבד והיה לו כוונה טובה לקיבול ברכות אביו בחבה גדולה והראיה זריזות לצוד להביא לאביו ועלתה צעקתו למרום במרה גדולה על שלקח ברכתו וזולתם וביעקב מה כתוב בו תם וישר יושב אוהלים עצל אין יוצא ואין בא ולולי הפצר אמו לא היה שואל ולא מעריך

ניכח אביו ואומר בתחלת השמע כשיעלמה מהאדם ידיעות הדברים מעיבותיהם יקבל ידיעתם מהוראתם הנראים לעין הנה מצאנו כי עשו חקק גדל במעלה ובניו היו אלופים ושרים ומלכים ואל יאשימני לבב מאל מהמתקדשים להראות בפני הבורים כי אם בטענה מספקת והנני אחזה דעתי במה שאמרתי בעבור שנבוכו בה רבים וכו'.

Voici ses réflexions sur la première rencontre de Jacob et de Rachel : האהבה מקלקלת את השורה שנשקה קודם שאלה בת מי את. לא יאמין כי יסופר שנערה יפה תואר יוצאת נשדה לרעות צאן כי תצא אם היצר בנעורה מלאו ימי השבע שנים שיתחבשתי לך בעבור רחל יצרי האיצני לדבר קשות איך יתכן שיעקב כשבא על לאה לא ידע שלא היתה רחל במראה בדבור בתנועה בעניניה במנהג הבאים בין המצרים הקוראות מן המצר בלטשצר מלכא (voyez Daniel, v, 2) לכן אני אומר שיעקב היה פקח וכו'. (ויצא)

Son jugement sur la conduite de Ruben est très sévère : וישכב את בלהה בלי ספק יראה שלא בא עליה אלא לאוטרה על אביו ותכלית כוונתו היתה כדי שיהיה כל חשקו של יעקב באמו לגד כמו שדרשו רז"ל ויהיו בני יעקב י"ב שכולם צדיקים ושווים שלא חשא ראובן וגם זה הבל כי אלו המכוון זה היה יותר טוב להורגה בצנעה או להשקותה סם המות ולא לשכב עם אשת אביו ועון נבלה כנבלת המשגל ובפרט באשת אב וכוסה קלון ערום.

Voici ses réflexions sur Amram et Jochabed : ויקח את בת לוי הרבה אמרו רז"ל במה שאמרו יוכבד נולדה בין החומות שאלו היה אמת הנה על שרה נפלאו כל העולם הבת השעים שנה הלד ויוכבד כשתחשוב תמצא טילדה בת מאה ושלשים שנה[1] ומזה אני נפלא איך עמרם נשא דודתו שגדלתו כאמו והיה לה כבן וכבר היו מצווים על הפריות ועכ"ז יצאו מהם בניס בתחלית החשיבות וכבודהו בני יהודה מכלתו ויטי מרוח המואביה ושלמה משני לאוין ובני יודע מאמה יצא משיח? והלואי ויבוא לפדותינו מהגלות. (פ' שמות)

והאומר יוכבד שנולדה בין החומות בשל שהיתה בהולידה משה בת מאה ושלשים שנה וזה חוץ מהשבע שהיה בין שרה בת צ' וזמן קדום וכל העולם נתפלא בו. (וארא)

ושם אשת עמרם וכו' לא ידעתי מה הכרח היה לזכור אשת עמרם אשר ילדה ויותר טוב שלא לזכרה לשתי סבות האחת רחוק מהשבע להיותה בת מאה ושלשים שנה בעת טילדה למשה השנית שהיתה דודתו כאמו וכוסה קלון ערום. (פ' פינחס)

Sur les fils de Moïse et d'Aron : אלה הולדות אהרן ומשה נפלאתי ממה שלא נזכרו בתורה בני משה לטום פקידות אמנם טעיפי השיבוני אהרן אחיו ובניו כהנים שבטו נשריתי עליון יהושע תלמידו מטיוג תחתיו בניו לא נזכרו ולא נזקדו והיו פרי עץ הדר ולבי נוקפי לאמר בעבור שמשה ידע העתידות שמעט תתייד הנילוכה לישראל ובאותו המעט יהיו נבוכות רבות כמו שנמצא בעוונותינו הרבים לכן

[1] Cf. *Mibḥar* et Ahron b. Joseph sur פ' ויגש.

הפרידם מישראל ונתן להם ממשלה בדרך אחרת ושלח עמהם אנשי חיל בחורים כאשר ידע הוא וכנו שאמר שזקנם יתרו היה איש סקח פלא יועץ לכן נשארו בממשלתם עד היום כנו שאמר בדברי הרמים ובני משה רבו למעלה וראיון לבי האיצני לומר למה לא נקב אחיהן בשם נביא ולא הוא גרוע ממרים אחותו הנקבת בנביאה ואולי כמי שלא ימצא שותף למשה בנבואה ולא תתחדש הלכה על ידו כי המה נדב ואביהו על שהורו הוראה מתו לכן וידום אהרן וחכמים ונקחים היו להאציל מרוחם פלאים ודי למשכילים והנה אהרן חי מאה ועשרים שנה ולא נמצאו לו כי אם ד' בנים ויתכן שכלם כבדה והיו קרובים ללחות השרשי אלפים שנה לחדוש העולם ואין הימים הראשונים טובים מאלה הקצרים שמולידים עשרות. (פ' במדבר)

Alrabi ne suit aucun principe dans son commentaire. Tantôt il est le plus hardi des rationalistes, marchant sur les traces de ces philosophes qui ont interprété la Bible avec la plus grande témérité, et parfois même les dépassant, tantôt il fait appel à la cabbale et à l'astrologie. D'autres fois, il combat les opinions des cabbalistes et notamment de Nahmani.

Voici d'abord une série de passages où Alrabi fait intervenir, dans ses explications, l'esprit philosophique et les sciences naturelles : יהי רקיע פי' יחזק הרקיע וכו' ר"ל ישלם נוציאותו לפועל גמור בחמונתו וצורתו וזהו אמרם תקנו על עמדו כי הצורה הוא הנעלמת כל נמצא לפועל גמור ומזה נאה רציתי לדעת איך היתה נגית הש"י אשר הקרישה המים הלחים עד שנעשו שמים לא לעוז ולא להועיל אין הבושה בהם כאילו מלעגים באלהים ומתעתים בפעולותיו אבל נתנו טעם לשם שמים באמרם שם מים ולא נתנו טעם לשם ארץ לא ידעתי מה זה ועל מה זה וכו' (בראשית). את כל אשר עמה והנה טוב מאד מכאן יראה מדרגת הכלל שאין לו תכלה ונעמוד נצח ותו נאמר בו טוב מאד ואוי לפרט כי לא ישוב לביתו ולא יכתו עוד מקומו. (בראשית) (cf. Nahmani et Sforno).

ויוצר בשני יודין שתי יצירות וכו' וזה דרש של רבותים — זאת הפעם פי' מלמד שבא על כל בהמה וכו' דיוק זה מאי זאת הפעם וחס ושלום שאדם שלם כמוהו בא על שאינו מינו ואו לא היתה לו יצר הרע ולקיום המין אי אפשר בשאינו מינו אלא מחק בשכלו הכנות כל בעלי חיים ולא מצא הכנה נאותה לקבל צורה אנושית בבריאה אלא עם חוה. (בראשית)

(Voir *Nizzahon* de Lippman de Mühlhausen, n° 9, cf. Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, 58-59; *Centralanzeiger für jüd. Liter.*, I, 21.)

ויצא קין מלפני ה' ר"ל מהשגחתו בל"ז דילא גראסיאה דיויסה (della grazia divina) כסבור שלא ישגיח בו השם יותר להתעלם מהשגחתו שהמקום גורם להשגחה כמו שאמר אכן יש ה' במקום הזה וכו' (בראשית);

פי' הישר (רש"י) עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה וכו' ואיך זה אמרת שאדם וקין היו עובדי אדמה והיו נעשים אומנות

וזה בזמניהם לוטשי נחשת וברזל ובנינים ותופשי כנור ועוגב ואיך לא ידעו לעשות כלי מחרישה (שם):

ויזכר אלהים פי' זה השם מדת הדין ונהפכה למדת רחמים אם כן הכל הולך אחרי המעשה כי המדות והשמות המורות עליהם בהפכים כפי המעשים לכן אני אומר כי השמות לא יועילו ולא יזיקו כי רוח המה והכל הולך אחר הכוונה והמעשה אבל ראיתי מהקבלים והמטהרים אומרים כותבים בספריהם שיהוה שם העצם וקדה להם זה לחכרון ידיעתם באלהות כי כל מי שאין תכלית לו לא תקיף בו ידיעה לא בשם ולא בגדר ולא הורה עליו לכן אין ראוי לעשות אל האלילים כלם כי דברו מרה כי הם מגשימים האלהות בנכלות דבריהם כי הנה השמיטו האלהות מכלל עשר ספירות ונקרא בפי חכמי הקבלה וכו' (נח).

Voir aussi ce qu'il dit dans בראשית רבוד ראשון ואור קדמון : ומזה הבין סוד ברוך כבוד ה' ממקומו — ורמזו עליהם חכמי הקבלה מה שרמזו אבל אשמים אנחנו מהבין סודותם:

Et ce qu'il dit dans ופ' כי תשא : ואזהר שמשה מה שעשה היה נכח שמות הקדושים כשהעלה ארונו של יוסף[1] — ואין זה מקומו לבאר סודות עומק הקבלה האלהות ואשוב לבאר הפשט ומה שכוין איך הנה הוא היותר נקל שבחכמת הקבלה[2]:

Sur la construction de la tour de Babel : וירד ה' לראות את העיר כבר פירשו חכמים זה הענין אבל יראה לי לפי המפורסם מהפשט אין דין קונש עליהם במה שכוונו לעשות כי לתכלית טובה עשו פן יפוצו וכו' להיותם יחד על כוונה אחת מאהבה ושלום ביניהם ואהרבה הידה ראוי להטיב להם במה שכוונו לעשות ולמה הניחם ובלבל שפתם אין זה כי אם משפט מפוקפל אמנם יראה לי לכוון בתקון זה נאמר בעבור שהיתה כוונתם במבול ע"ד קרי ומרוצת הנבע והנופות כוכבים ולא רצון מהאל להתנגש מהם ואמרו לבנות איזו מגדל בכונה שאם יקרה איזה נבול אחר או פורענות אחר איש את רעהו יעזרו לכן רצה האל להפר עצתם כדי שיאמינו שהכל בא ברצונו וכל הכמתם תתבלע ועוד טעם אחר נכבד במה שכוון האל בהפיצם כדי שיתפשט האדם בכל כנפי הארץ ויתחדשו מהם חדושים טובים ודהות ונמוסים מחלפים בפי המקום ותמלא

[1] כמו שנמצא זה רמוז בספר הפרגולים של רבי נחמם דרקנט ובניאור ספר היצירה להה"ר יוסף טר שלום ז"ל:

[2] Alrabi ne mentionne nulle part le *Zohar*. Outre les ouvrages de Nahmani, il ne nomme comme écrits cabbalistiques qu'un commentaire sur le *Sèfér Yecira* de Joseph Sar Schalom et le *Sèfér iggoulim* (ס' העגולים) de Menahem Récanati. Ce dernier ouvrage, par suite d'une faute d'impression, est appelé par M. Schorr Sèfér Degoulim (ס' הדגולים) et mentionné sous ce titre par Zunz (*Zur Geschichte*, 520). M. Steinschneider (*Cat. Bodl.*, 1734) et Benjakob (*Oçar Hasefarim*, n° 162). Abraham de Balmes, originaire comme Alrabi de l'Italie méridionale et qui a vécu près d'un demi-siècle après lui, nomme parmi ses maitres Moïse Sar Schalom (Cf. mon ouvrage *Beiträge zur Geschichte der hebr. und aram. Studien*, 194). Abraham Aboulafia a également composé un ס' העגולים (Cf. Benjakob, n° 556). Comme cet ouvrage traite aussi des noms de Dieu, comme celui qui est attribué à Récanati, on peut supposer qu'Alrabi s'est peut-être trompé sur le nom de l'auteur.

הארץ דעה את ה׳ כהמלא כל הארץ מכבודו בהשתנות לשונם:
(Voir aussi, pour sa dernière explication, *Éç Hayyim* d'Ahron ben Elia, 157).

Sur le sacrifice d'Isaac : קח נא את בנך יש מפרשים אומרים שזה היה לאברהם בנבואה כי איך יהרוג איש את בנו לעבור באש והאל הזהיר בזה כבן אגלה מעט זה הסוד לפי האמת וזה בעבור שהאהבה ממנה טבעית וממנה רוחנית רצה האל להודיע לכל העולם שאברהם נמשך יותר לרוחני ולא לטבע לרצות לשם ולא לעצמו וכל זה הפרשה הורה על חכמה יקרה שלא יכול לב כל אדם לדעתו: (וירא)

Voici encore d'autres explications intéressantes :

ויחזק כף ירך יעקב — הרבה מהחכמים אמרו שזה היה ליעקב במראה הנבואה כמו שאמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים איך שהיה זה רמז על איחור ביאת הגואל כי נתקצף אבר המהלך: (וישלח)

לא ידעתי טעם למה כפל הדברים של מלאך שהתאבק עמו יראה האנשים שהיו בימי משה היו פקחים מדולים מכל כך ספור פלאים במקום אשר דבר אתו לא היה הכרח לאמרו ואמרו בעבור הרושם הרב הנעשה כן והוא הסתלקות הנבואה ממנו באותו מקום ולא חלה עליו עד כ״ג שנה: (שם)

לא יבער הסנה ר״ל יתאכל כמשפט ההבערה שמכל הנבער כמו ובערת הרע וכל זה היה למשה במראה הנבואה למשל והנמשל הוא שאע״פ שיהיו ישראל בגלות בצער גדול לא יהיה להם כליה לגמרי: (שמות)

ויסע מלאך האלהים רבים מהמתקבלים עושים עקר גדול מאלו שני פסוקים בעבור אשר מצאו מנין אותיות כל אחד מהם ע״ב כחשבון יהוה וקראום שם המפורש והראוה בעיני סכלים אומרים שבהם יעשו פעולות נפלאות ומה שאינם עושים לא מצד שלא ידעו אלא מצד שיראו מהאלהים לשרת בכלי הקדש הגם הנחמני[1] מהמתקדשים ופי׳ מלאך אלהים שזה המלאך רומז לבית

[1] Alrabi attaque aussi certaines explications talmudiques données par Nahmani et reproche même à ce dernier de n'avoir pas compris le Talmud. Ainsi, à propos de Exode, xxiii, 11, il dit : תשמטנה ונטשתה פי׳ תשמטנה מעבודה גמורה כגון חרישה וזריעה ונטשתה מלזבל ולקשקש והנחמני השיג עליו כי זבול וקשקוש דרבנן וחוץ מכבודו לא הבין דרכי התלמוד כי אלו אמר תשמטנה לבד הייתי עושה אותה כנסתבר ביותר נודע שהם חרישה וזריעה ואמר ונטשתה לרבות זבול וקשקוש ושניהם אסמכתא דאורייתא ודומיא לו ויצא חנם אין כסף. Élia Mizrahi donne également tort à Nahmani, à propos de ce verset, et admet l'opinion de Raschi. Voir aussi sur Exode, xxv, 9 : וכן תעשו פי׳ לדורות וכו׳ והנחמני השיג עליו שהרי שלמה ע״ה עשה נזבח ארוך עשרים אמה ורוחב עשרים אמה ושל משה היה חמש אמות ארך וחמש אמות רוחב הנה לא קיים וכן תעשו ואני אומר ימחול לו כבודו כי לא הבין נכונה כי וכן תעשו ר״ל באיכותו ותכונתו בצורתו ולא מצד כמותו אם רב

הוא של הקב"ה שנקראת מדת הדין לא ידענו מה הועילנו בפירושו וכל המלאכים אינם בית דינו ודי במה שפירש הישר: (בשלח)

לא תבשל גדי זה הדין אינו אינו תלוי בכברא אלא להרחיק לשראל מדרכי ע"ז שהיו נוהגין בקרבניהם לבשל[1] גדי בחלב אמו וזומה לזה תמצא בחכמת הטלמסאות ורציונם שהצורה נמשכת אחר הכח החומרי והא בהא תליא והכל בכח הזרעיי יצילנו האל מנגיעה וכן הזהירנו לא תאכל הנפש עם הבשר אלא הנשמה באדם משאות מצואיי לבד כמו שאמר וישוב העפר אל הארץ כשהיה הרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה: (משפטים)

לא שלח ידו ר"ל כחו כמו היתה עלי יד ה' היד הגדולה[2] היד ה' תקצר כי ראה שלא היה בהם כל הכנה לקבל כח אלהי פשוט אלא מעורב הגשמות כמו שרמז ויאכלו וישתו לא קבלו ערבות וחני פשוט כי אם עם כחות גופניות. ויקם משה ויהושע משרתו רמז לנו חשיבות יהושע הקם במעלתו יותר משאר האצילים ולא מצי לו עדין חשיבות כי אם המדה[3] בתוך הענן באמצע כמו עץ החיים בתוך הגן באמצע כי היה יכול לבוא בענן ובגן והענן רומז אל ההשגות המושכלות אבל במדרגות מתחלפות ולרב עמקם והסתרם דמה אותם לענן ומשה נכנס לתוכו שהיא ההשגה היותר גדולה מכלם ובסיני שעשה לו הקב"ה ר"ל הנה (?) מדרגות ההשגות: (סוף משפטים)

דע כי אומר אל עבר פניה רמז שמעשה המנורה היא הוראה על שבעה כוכבי הנבוכה[4] וידועה לכל חכמי התכונה שאין אור לשום גרם נברא אלא מאיי השמש כשמבים אליהם וכן נתבאר במופת לכן אמר שהאור המגיע לנרות שעל הקנים יגיע אליהם בהכשתם אל עבר פניה שהוא האמצעי והוא גוף המנורה והנה נמצא בחכמה השבעה כוכבי לכת גלגלי הקפות וחלוף תנועות ונראות כפי רחקם וקורבם אל השמש כבר שנתבאר בתשבורת רמז בהם בעביים משוקדים וכפתוריה ופרחיה ואין זה מקומו לבארם בפרש: (תרומה)

כי קרן עור פני משה יתכן לפרשי נלשון בהט בקרן והנשם

ואם נעם כמו שאמר ובמתכנתי לא תעשו בזיהו חשבו: פ' ויחי Mizrahi est de l'avis d'Alrabi. Aboab essaie de défendre Nahmani. Voir enfin dans רבים מהמפרשים ובפרט הרינבן יזהר קרא להם לקניית דעתם: ולי נראה שזאת הקושיא של רבינו תם היא הבעאה ואין: פ' בא et dans לה יכוד.

[1] C'est aussi l'opinion de Maïmonide. Voir surtout les observations intéressantes qu'Abravanel fait, dans son commentaire, sur les usages encore existant à son époque en Espagne et en Italie. Ce passage a été donné par M. Dukes dans le קובץ על יד, p. 54.

[2] C'est ainsi que l'explique également Abraham Saba dans צרור הבר לא שלח: ידו יגביאתי כבני היתה עלי יד ה' יבי'.

[3] Cf. Nahmani et Bahya ben Ascher.

[4] Cf. Isaac Karo dans son commentaire sur le Pentateuque: ז' נדות המנורה כנגד שבעה כוכבים — יהני האמצעי כנגד גלגל חמה שהיא אמצעי לז' כוכבי לכת על דרך שצ"ב הנב"ל.

מרוב הכעס שהיה לו ממעשה העגל שנשתנו פניו וכחשו כקרן לכן אנו יראו מגשת אליו שראו פניו זועפים מן החטא שחשבו שנא ישמידם בפקוד עליהם חטאתם והוא שם על פניו מסוה ויהכן לפרש לשון נוגה כמו וקרנים מידיו לו ועוללתי בעפר קרני כל הזודה שלי ומה שיראו מגשת אליו כי חשבו וכו' והכרח בזה לגלות טעם זה הסוד והנרצה הוא שבעבור חטאם לא יכלו לקבל ממשה השגת המשכלות שצוה השם ללמדם עד שעבר להם במורנש עד שהיה אפשר להם להשיג ורמז בזה על פניו מסוה אמנם בהסגת משה מהשכינה לא היה צריך אמציני כי אם פנים אל פנים ובבוא משה לפני ה' יסיר המסוה: (כי תשא)

Dans le passage suivant sur Moïse et Bileam il réfute une assertion de *Sifrè* : נאם שומע אמרי אל וכו' רבים מהחכמים נבוכו בהבנת זה הפסוק ולי אני הפתי לקוצר דעתי לא נראה טעם נאות לו אמר בספרי סוף וזאת הברכה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומי הוא זה בלעם שמשה לא היה יודע מתי מדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו שנאמר ויודע דעת עליון, משה לא היה יודע מה מדבר עמו ובלעם היה יודע מה מדבר עמו שנאמר נאם שומע אמרי אל, משה לא היה מדבר עמו אלא מעומד שנאמר ואתה פה עמוד עמדי ובלעם היה מדבר עמו אפילו כשהוא נופל שנאמר נופל וגלוי עינים כך אנו בברייתא שהיה אדון בלעם ממשה בנבואה באלה השלשה והם מה מדבר ומתי מדבר ואפילו נופל היה גלוי עינים ר"ל רוח פני השכינה ולו נראה שזה הרעיון בא מהרמה (?) בעוי שפחים וכל שגר בהמה כי לא הבינו עד מה כי הכל נמצא בהפך בנשה כתיב וכו' עמדו ואשמע וכו' הרצון בו שבכל עת שהיה חפץ נשה לדבר עם האלהים היה מדבר ובבלעם כתיב וכו' אולי יקר ה' לקראתי ש"מ שלא היה בטוח בודאי אם ידבר עמו הש"י או לא ונאמר האומרים שבלעם היה יודע מה מדבר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות כי זה הוא נמנע אפילו בחק המלאכים כ"ש בני אדם לדעת מה ידבר ה' אלא אחר דברו עמו ואדרבי בלעם כתיב כאשר ידבר ה' אלי ש"מ שלא היה יודע מה מדבר לו היך אם לא ילך וכו' ואחז"ל השתא דעת בהמתו לא ידע דעת עליון יתי וכן רבים כאלה ויהיה זה חסרון בחק המעריך מדרגת בלעם לעומת אדון כל הנביאים מרע"ה כערך החתול לארי אע"פ שנדמני בזרזיף וכו' אמנם פי' הנכון לפסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה מישראל לא נאמר . . . אלא בישראל וזה בעבור שלא נמצא פרסים אלהות בעולם כי אם בישראל וכו' כי כשתשכיל תמצא כי הוא מדבר בכל זמן שישראל בעולם וכו' ולחשיבות ישראל אמר בישראל לבד דהוא הדין באומות העולם וכו': (בלק)

נפלאתי איך נעלמה ממשה זאת העצה (שכל בלעם) ושלא גלה לו הש"י כדי שלא ימותו כל כך מישראל לבד אם נאמר כי מה יצא הדבר להשלים כליון של יוצאי מצרים ולהוציא לפועל מעשה פנחס מה עמקו מחשבות ה'. (שם)

Voir aussi l'explication qu'il donne du verset אתה הראית לדעת (Deut., IV, 35) et du verset לא יומתו אבות על בנים (*ib.*, XXIV, 16).

Dans certains passages de son commentaire, Alrabi parle de l'astronomie et de l'astrologie. Ainsi dans פ' בראשית :

לפי מה שחקרתי בחבורי הקדמונים ובחנתי במרחקי ככבי לכת וקצת מהככבים הקיימים מהכנוד הראשון במקומות רחוקים בים ובינתה ובזמן מתחלף לא מצאתי שנוי נחשב :

L'astrologie qui, d'après son dire, lui a rendu de grands services, lui a été enseignée par son père, quand il était encore enfant :

ולולי הקדמת הידיעה בחכמת המבטים מאדוני אבי בהיותי נער קטן כבר הייתי נטרד מהעולם הבא ואני כשגדלתי בזאת החכמה בחנתי ומצאתי ובמדתי על הפרק לשפרי מורת החיוני להציל ידידות נפשי משחה והאל עזרני מרדת שחת : (מטות)

וידי משה כבדים . . . לכן עשה משה בחכמה עמוקה במבטי הכוכבים — ומי שלא השלים בחכמת החזיון לא יוכל לציור זה :

מוכל שור — מחברת מאדים — ואני התבוננתי מעט בזה וראיתי גו מה שראיתי וכו' :

Alrabi éprouve la plus grande estime pour Raschi. Malgré cela, il l'attaque souvent avec vivacité, comme le prouvent les passages suivants :

זה הטעם שתירץ הישר הוא חלוש ובלתי מועיל (בראשית)

ואע"פ שאלו הדברים אינם כפשטם לא הירה לו לדבר כש"כ לכתבם בספר ובאמרת כל מה שפירש בזאת — כולם ישא רוח — ושאר דבריו אין להם על מה שיסמכו ואם להם כוד יכתירם בסתר אהלו והנני אבאר הדברים ולא אשא פנים לזקן כי לא אצדיק רשע — למה הוציא משפט מעוקל וכו' (בראשית) זה הדרש אין לו דמים — והישר ערב דברי רבה עם סברות לא שערום חכמים ורעהו כי רבה ורבה רעת האדם לדבר דברים אין תבונה בהם : (שם)

מקץ עשר שנים — פי' הישר — וחוץ מכבודו זה הפירוש אינו מעויין : (לך לך)

אלו הדברים שאין להם שיעור כלם כסות עינים שחק מאזנים (וירא) חוס מכבודו שקר ענה בשרה (וירא) והביא ראיה — וכולם ישא ריח (שם)

לא פירש היטב ואינו הכרח לפרוש זה : (ויצא)

יראה שדעת הישר היפך משמעות הפסוק : (וישלח)

מה שדייק בו הישר כלו שבוש : (וישב)

מה שפירש הישר כלו דרש ובלי יושר וכו' : (ויחי)

והישר האריך בדקדוקו ולא לתקנו כי אם בהוספת וגרעון ולטוף יצא משפטו מעוקל : (ויחי)

ויראה מעט מבוכה בדבריו : (ויקהל)

זה הפירוש אין לו מגע ולא מנח : (שמיני)

לכן הישד בזה לא דייק היטב חוץ מכבודו – לכן לא עמד
בו וריחו נמר : (בהעלתך)

בעבדי במשה פירוש "ואם תאמרו איני מכיר במעשיו„ (רש'
המונח של ואם תאמרו אינו ראוי לאומרו כש"כ לכתבו ועוד מ
זה המונח אין זה כי אם רעיון רוח : (סוף בהעלותך)

s בראשית ס', Alrabi cite un proverbe italien : אמרינן בלשון
לעז מה שחשב החמור חשב. Il traduit aussi quelques mots hé-
en italien (ויקהל) קאפוראל בלעז, *caporale* ; (חקת) איספורצאט,
:ato. Parfois, il utilise la langue arabe : ערבי נהוג הרבה ובל'
אעדת אלנאס. A remarquer sa traduction du mot עדולמי
se, XXXVIII, 1) qu'il rend par *entremetteur* : עדולמי הוא שם
תאר לכל מי שמשדך נשים לאנשים בדרך זונה (זנות .l) רופיאן
ino).

abi était le plus jeune d'une famille de savants. Il mentionne
nt des explications de son père Gerson et ses quatre frères
om, Baruch Moïse et Jacob. Zunz (*Zur Geschichte*, 519)
à tort d'un cinquième frère, Joseph. Les notes marginales
lomon ben Gerson sur les *Milhamoth* de Lévi ben Gerson
1290 de la *Bodléienne*) émanent peut-être de l'aîné des
s nommés ci-dessus.

J. PERLES.

ADDITIONS

A L'AUTOBIOGRAPHIE DE LIPMAN HELLER

Un vif amour de la vérité, une probité inflexible et une véritable noblesse de caractère s'unissaient pour former un diadème d'honneur et de vertu autour du front de ce grand esprit qui s'appelait Lipman Heller. Plus d'une fois dans le cours de son existence pleine de vicissitudes, cette couronne honorifique devint pour lui une couronne d'épines, qui lui fit de profondes blessures et lui causa des chagrins.

Nous trouvons des détails sur des incidents pénibles de sa vie dans l'appendice d'un exemplaire manuscrit de l'autobiographie du maître [1]. Cet appendice se compose de deux parties. La première contient, sous le titre de *cartel* [2], trois lettres des principales communautés de la Wolhynie, Ostrogh [3], Krzéminiec [4] et Luck [5], à la communauté sœur Wlodzimierz Wolhynsk, dont Lipman Heller était alors le chef spirituel [6]. Dans la seconde partie intitulée *délivrance* [7], Heller se défend contre les accusations formulées dans ces lettres [8].

Ces pièces nous donnent des détails précis sur les difficultés

[1] Le ms. appartient au libraire Jacobsohn de Breslau. Il a été écrit, il y a environ 150 ans, sous la forme usitée pour le rouleau d'Esther, sur parchemin, en écriture carrée. Le texte diffère fréquemment, seulement sur des points secondaires, de celui des éditions. Le récit est défectueux au commencement. L'introduction et le récit des événements jusqu'à la dixième année de la guerre de Trente ans manquent. Le ms. débute par les mots : והיה מאחר שהיתה מלחמה גדולה כעשר שנים וכו' (éd. Bresl., 1837, p. 5).

[2] כתב שטנה, cf. Ezra, 4, 6.

[3] Datée du dimanche, 15 ab 1640, revêtue de cinq signatures. Il y a là une erreur le 15 ab ne peut jamais tomber le dimanche.

[4] Du mardi פ' עקב = 19 ab = 7 août 1640, revêtue de sept signatures.

[5] Du mercredi 27 ab = 15 août 1640, cinq signatures.

[6] 1634-1643.

[7] רחובות, cf. Gen., 26, 22.

[8] La réponse est datée du lundi 25 tebet = 7 janvier 1641.

que Heller s'attira en faisant renouveler les anciens décrets synodaux [1] contre la vénalité des fonctions rabbiniques, par une décision du synode provincial de Wolhynie [2] du 18 adar [3] = 12 mars 1640, et par une publication faite dans la synagogue de Jaroslav le 1 nissan = 24 mars 1640 [4].

L'excellent homme, sans doute faussement soupçonné et accusé, s'est borné, avec la délicatesse exemplaire qui le caractérisait, à indiquer sommairement toutes ces contrariétés, dans le récit qu'il fait de ses malheurs [5]. Les documents que nous avons sous les yeux nous font connaître clairement ces tristes incidents. Se fondant sur les dispositions renouvelées et modifiées, Heller avait été chargé par le synode de notifier à la communauté de Lokacze d'avoir à renvoyer son rabbin R. Josel, qui était, au su de tous, un homme riche, mais qui, d'après ce qu'assurait Heller, jouait un rôle assez triste. C'est contre cette missive de Heller que se forma l'opposition de la communauté d'Ostrogh. Ils exigèrent que l'affaire du rabbinat de Lokacze fût encore une fois examinée lors de la prochaine foire de la Chandeleur, et que jusque-là Heller, vu sa partialité et ses préventions, s'abstint de tout acte de judicature. Ils ajoutaient que R. Josel était nommé par sa communauté pour deux ans encore : ce qui l'autorisait à rester à Lokacze pendant ce laps de temps et même six mois au-delà jusqu'à ce qu'il eût encaissé ses nombreuses créances. Si leur proposition d'ajourner la décision finale à la foire de la Chandeleur ne paraissait pas acceptable, qu'on s'en remît à Heller, soit pour porter l'affaire devant le prochain synode, soit pour convoquer un tribunal spécial pour en décider. Dans ce dernier cas, ce serait à lui de supporter la moitié des frais qui seraient occasionnés.

Les Juifs de Krzemieniec et Luck déclarèrent brièvement s'en tenir aux mêmes raisons et insistèrent spécialement sur les sentiments malveillants de Heller à l'égard de R. Josel. Ces derniers osèrent même faire allusion à la parole de la Mischna : « Celui qui s'empare par la force des fonctions de maître et de juge, doit être considéré comme un fou arrogant et un scélérat [6] ». Heller

[1] Des années 1587, 1590 et 1597, cf. *Monatsschrift*, XVI, 222 et suiv.

[2] Le nom de la ville où eut lieu le synode n'est pas donné avec exactitude. Dans les éditions, elle est appelée ווישנינטץ ou ווישנצי, dans notre ms. : ווישנירץ, et dans les mss. 39 et 43 de la bibliothèque du Séminaire de Breslau : ווישצאקי.

[3] Dans notre ms. il y a par erreur אייר.

[4] Cf. la publication faite à Posen, à la date du jeudi 25 iyar = 17 mai 1640 ; Perles, dans la *Monatsschrift*, *l. c.*, p. 224.

[5] Voir מגלת איבה, p. 29 et suiv.

[6] Abot, IV, 9. Il est vrai que, dans la lettre, ils citent le commencement de la phrase החושך ע' נון הדין, mais il est évident qu'ils visent la fin de cette sentence.

réfute toutes ces épigrammes et ces accusations entortillées avec indignation et colère. Il dit qu'il n'est nullement prévenu contre R. Josel. Les accusateurs actuels étaient présents quand, au synode, R. Josel a été apostrophé de toute part pour s'être permis de l'accuser de prévention. Du reste, il est faux que R. Josel fût nommé encore pour deux ans et qu'il eût beaucoup de créances à recouvrer à Lokacze. R. Josel l'avait, au contraire, supplié de renoncer à toute mesure coercitive pour éviter qu'on sût publiquement comme il lui avait menti. Ses adversaires se donnent d'ailleurs, un démenti à eux-mêmes, puisqu'à Lokacze il n'avait agi que comme leur fondé de pouvoirs.

Mû par un sentiment de dignité facile à comprendre, il repousse le reproche insolent d'avoir fait peu de cas d'une parole de la Mischna. Ses accusateurs savent comme tout le monde que son commentaire de la Mischna s'est répandu et a été accueilli avec faveur jusqu'au fond de la Turquie et en Palestine, et qu'il n'ignore pas les sentences de la Mischna. Il reconnaît volontiers que les charges de son ministère et ses affaires l'empêchent, à son grand regret, de retenir mot à mot chaque disposition particulière de ce livre. Mais lui reprocher d'avoir oublié un passage que chaque écolier studieux sait par cœur, c'est une sottise et une méchanceté gratuite, d'autant plus que tout le monde sait que cette sentence ne convient guère à sa conduite en cette circonstance. Du reste, l'affaire du rabbinat de Lokacze est vidée définitivement, puisque, le 10 kislew = 24 novembre, une nouvelle élection a eu lieu. Le même jour où il a écrit cette réponse, il a vu passer les messagers qui ont été envoyés auprès du rabbin nouvellement élu, R. Salomon b. R. Nathan [Spiro], exerçant à ce moment à Sandomir.

M. Brann.

I

כתב שטנה

להגדה הקדושה הרמה שליטי הגבורים הפחות והסגנים ראשי
כלפי ישראל מנהיגי דקהלא קדישא ק"ק לאדמיר יצ"ו. ניוצח קסת
ופר יובא היום לפני מעכ"ת להדיוקם ". הוצעת דברים של האלוף
ה"מ מ"ו יוזל ר"מ ואב"ד דק"ק לוקאטש', בצעקה וקובלנא, דבריו כולם
גיזים בהתנגדות נגד ה"מ הגאון הגדול נירה שוחה של כתר ר"מ
באב"ד מו' ליפמאן נ', אשר היה נוצית לפנינו בק"ק לובלין ביריד

[1] Lokacze est une petite ville au sud-est de Wlodziemierz.

גראמניטש[1], גם בק"ק ווישניטץ והיום שלישית הגדיל צעקתו, באמרו שמהיגי קהלתו דק"ק לוקאטש קבלו אותו לאב"ד ור"מ אליהם עוד על שתי שנים רצופים. והמורה שודה הגאון האב"ד ור"מ שלכם שי' שולח יד מגילת סתרים, ובדבריהם מטמונים למטלו להיות לו ר"מ ואב"ד שם. גם הוסיף לדבר באמרו שהרב הגאון שלכם שונא לו ואינו יכול לעמוד א"צ לפני כבוד כסא הדין מחמה[2] השנאה, והגאון מתאמץ א"צ לישב כסאות למשפט עליו עם סוחרים, גם הגבירות עדות ובתבים וזכיות הגאון מוחה בידו ליתן, ויש לו סך עצום חובת בקהלתו, ועי"ז המגילת סתרים והמחאה כנ"ל נתנזק לו נזקי רבות בענין החובת שלו שאין יכול להוציא. בכן אין לנו לבוא להורות את רום כתר הדרך והמעשה לעשות, כי ב"ד הגדול והיפה כי"ב ימצאו תועלת דשוו' להרווייהו להשקיט הריב ושלא להיות הרב נדחה בפחעם[3] פתאום מהם, וכדי להוציא החובת נתנו אנחנו זמן אף אחר זמן כלות הרבנות שלו על חצי שנה להיות על ממשלתו בכל תוקף ר"מ, כדי בתוך משך הזמן יציל ויוציא חובתיו ולהיות שם עד יריד גראמניץ, ועכ"פ לברך ולדבר לפני המלך דרך כבוד למשוך ידו ממנו מלדן אותו עד זמן הנ"ל. ובלתי ספק איש אלקים כנודהו ימוש בעצמו מזה, ואם לא יקויים חוות דעתינו יתרחב המשפט עד האסיפה הסמוכה, ובאם לא יהיה האסיפה הנ"ל בקרוב, אזי הבריחה להמאה"ג נרו באם שירצה לאכוף ר"י ור"מ הרשות ביד הגאון אב"ד, והוא מחויב ליתן דמי חצי ההוצאה האסיפה, ואם לא ירצה המאה"ג לאוספם אזי משפט והדכר הזה יהי תולה ועומד עד עת האסיפה ראשונה להיות מהי שיהיה בראשונה, והב"ד והזכיות וכתבים שיצטרך הרב מהר"י אין למחות מליהן לו, ועל השמשים ונאמנים דק"ק גזירותינו בעונש העברת אומנות ע"פ תוקן מדינה ליתן הכל כתוב וחתום מעוד שידוע להם. וכבוד אומרים כולנו להגאון הנ"ל שמצאנו היום לבלתי היות זאת נגד כבודו והודו למנוע את עצמו מדינים של ר"ם מוהר"י אב"ד הנ"ל, באשר בוודאי בעצמו יעשה זאת. כה דברי הנאמנים והשלומים עמכם היום זה יום א' חמשה עשר באב תי"ו לפ"ק. וכל הב"ד והכתבים וזכיות אשר יגבה הן בקהלתכם הן בק"ק לוקאטש יהיה הכל כתוב וחתום בחתימות טבעת שלא לפתוח ולהיות נונח ביד מעב"ת עד זמן משפט הנ"ל.

נאר' . . . . .

ונאר' נתן נטע יכונא בן לא"א מרנא ורבנא משה מרדכי כהנא ז"ל[4]

[1] C'est le terme polonais gromnice = chandeleur.

[2] Lire מחמת.

[3] Le פ qui se trouve à la fin de la ligne est le commencement du mot suivant et sert ici de gardien de la ligne.

[4] La première signature, qui était probablement celle du président du rabbinat, manque dans l'original. Il est probable qu'en 1640 R. David b. Samuel ha-Lévi, l'auteur du commentaire du Schulchan Arouch טורי זהב, qui était originaire de Wlodziemierz, était déjà en possession de cette fonction (cf. Dembitzer, כלילת יופי, p. 22 b., et Azulaï, I Daleth 37). Serait-ce avec intention qu'il s'est abstenu de signer le présent acte?

[5] Il donne une approbation aux Derouschim sur la Genèse, imprimée sous le titre

ואי' גדלי' ב"מ ישראל שלמה המכונה ר' זלמן. ז"ל איש ירושלים.
ואי' יצחק בלא"א חיים ז"ל.
ואי' אליעזר בר יעקב ז"ל.
ואי' שלמה המכונה זלמונה בן הגאון מהו' שמואל הלוי ז"ל.
גם מאר האלופים מנהיגי הקהלה היושבים ע"ז בשולחן מלא אך וק שאח"כ נסעו מיריד לביתם ועל כן לא באו כולם על החתום, אבל הכמרת כולם יחד ללבר אחד ככל האמור למעלה הסכימו יחד. כן נצטויתי לכתוב ולחתום מפה הקדוש הגאון אב"ד והאלופים מנהיגים יצ"ו החתומים הנ"ל. נאו' נתן לוי שמש וכופר דק"ק אוסטרא.

הה עיניני (!) הרואות דברים מאירים כספירים, אשר יצא מפי גזירת עירין מאמרי קדישין קהלא קדישא דק"ק אוסטרא יצו ומלכם בראשם הגאון אב"ד שלהם יצו, הטיבו את אשר דברו דרך כבוד אל כבוד הגאון נ"י האב"ד שלכם יצו במקומו עומד על אוזן שומעת לעצת חכמים החוסך עצמו מן הדין כו', ומי הוא זה אשר יגש אל מקום המשפט ולדון בע"כ ד"ן אין לו שחר, ולא יאומן כי יכופר וידענו נאמנה כי קומו דברינו אלה באזני הגאון הנ"ל יצו, ומטיבותיו וכוותינוותיו ימנע ויחסך את עצמו. וחלילה הוא לנו מלחשוד את הגאון יצו וחלילה מיעלה על לב דבר זר, כי כל מגמתינו להשקיט הריב בטרם התגלה כפומר מים כו', בכן אנחנו אלה פה היום מוכנים להסכים עם אותם מחוזי הישר בעיני אלהים ואדם, שיסלק הגאון יצו א"ע מלישב על משפטו של הרב מ' יחזל יצו, ויהיה הגאון הזה בשב ואל תעשה עד אחר יאספו הדברי הרופים ביריד ויפרוסלב ואיש על מקומו יבא בשלום. את זאת מצאנו דרך היושר באם שיסכימו עמנו שאר ראשי הקהלות יצ"ו. כ"ד יושבי ק"ק קרעמניץ החותם יום ב' יום ג' לסדר עקב השניעון את המשפטים האלה ושמר ה' אלהיך את הברית כו'

שם חיים בלא"א מו' שמואל איש צבה[1].
ואים אליעזר בן לא"א מו' ברוך זל ה'ה.
ואים שלמה בלא"א הר"ר ישראל איסרל יצו.
שם יוסף בא"א הרר אהרן.
ואי' משה ואי' יצחק בלא"א מ' שמואל שליטא[2]
ואי' אברהם בלא"א כמ' צבי הירש כ"ץ שליטא.

הן היום הזבא (!) לידינו שני כתבים הבאים כ"א כתיבים וחתוניים משני עבריהם בשוני ואלופי תרי ק"ק הראשית יצ"ו בעסק ירעין האלוף ומ' מו' יחזל יצ"ו אב"ד דק"ק לוקאטש, יראיני להסכים עם אליעי ק"ק אוסטרא יצו להשלים משך זמן חבנית של האלים הנ' ני' יחזל בק"ק

de קיל יהידה מגיד מישרים attribué à R. Joseph Caro.

[1] Ses approbations se trouvent en tête du ס' הכריעין (Prague ? 1640 ?), du מגיד מישרים, attribué à R. Joseph Caro, et du ס' מחלת יעקב de Jacob b. Naphtali de Gnesen. R. Abr. Rapaport de Lemberg prononça son oraison funèbre en 1649 ; il l'appelle son parent ; cf. אריה האדיהי, f° 48 b.

[2] Peut être est-ce le même que R. Isaac de Krzeminiez, dont R. Abr. Rapaport fit l'oraison funèbre en 1643.

לוקאטש עד חצי שנה, ואם יתלונן א' מק"ק הנ"ל אז לא יעמוד לנ
בסא המשפט של האב"ד הנ"ל, הלא ישוה להם הב"ד הג' וישפטו ב
על חורת דעת תרי הקהלות ראשיות יצו, שהגאון יסלק א"ע מלית
על משפטו של האב"ד מק"ק לוקאטש, וזכיות יתנו למחו' יוזל ב
מוחה ומיעכב כל מה שיצטרך ובעונש גזירות שאר ק"ק על המשפ
ונאמני', אם יעכבו מליהן לו. והבל אנו גורים (!), כשאר הקהלות הראשי
כ"ד היום יום ד' ז"ך מנחם תיו לפ"ק פה ק"ק לויצק יצו.
נאי הצעיר יוסף בלא"א מו' אליקים הנקרא געץ זל ה"ה[1].
נאי' ישראל ונאים יעקב ונאי' שרא[2] ברוך ונאי' משה נחום.

II

רחובות

ואני יום טוב החתום בשולי הירושה חלילה לי לעבור ע"ד במ
ובמ"ת לבטל כחוב שמיע בין אחיכם ולא תשא שמע שוא, ועוד שלא
לעבור על תקנה שלא ליתן שום הזמנה כ"א שיציע דבריו תחילה
לפני הראשים דקהילה ההיא, ואתם העבירו[3] התקנות מליהן לי
התובע, ואף שהכתבים נוגעים בכבודו הקב"ה יתברך יתן בי כח לחיות
מן הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים. ואני ת"
נקי מפשע וחשדו אותי במה שאין בי. ומה שכתבו שמנחיגי קהלתו (!)
קבלו אותו, הלא אנכי הייתי במחיצתם ועמהם שבתי ולמדה לא נע
את אזני שמץ מנהו. והן אמת כשביקש להרחיב זמנו עד ח' איי
הסמוך לו שלא יכולו ק"ק לוקאטש וכהשוועתי[4] בווישניקא, ובתנח
אני בעצמי לק"ק לוקאטש כפי הסכמת כולנו, אמר אז שאני טוא
והשתיקוהו כולם באמרם הם (!) מלהזכיר. ועוד וכי קטלא קני' באנא
אנא שאין אני יודע שהשונא פסול לדון, וגם בלובלין השתיקוהו וא
הניחוהו לכנוס לפני המתוועדים, ואנכי לא ידעתי מה הגיע אליהם
ששמעו לקולו עכשיו יותר מאז ומקדם. (ב) כתבו שמנחיגי הקהל דק
לוקאטש קבלו אותו לר"מ ואב"ד, ואני כותב מגילת סתרים לבטלו ממנו.
אם קבלו אותו למה לו נתנו לו כתב רבנות ואם נתנו לו למה מ
מראה אותו, אך אמת הדבר שאנשי קהלתו הם בעוכריו, והא הו
כשמועתי (!) כשהוא (!) חושד אותו כנ"ל רציתי לגזור בחרם על קהלתו, כל
נר שיש תחת ידו כתבים ממני, יראה אותן לעין כל, אך הוא בעצמו
עכוב (!) אותי מפני כבודו שלא הגלה ששקר דיבר. (ג) שכתבו שאנ

[1] Était le gendre de R. Méir de Lublin ; il mourut rabbin du faubourg de Lemberg ou des faubourgs חוץ לחרנוה, le 17 septembre 1651 (מצבת קדש, I, n° 43). Outre les ouvrages cités par Dembitzer, כלילת יופי, 26 *b*, 43 *a*, il y a encore de lui les consultations : n° 22 datée du vendredi 3 mars 1649, n° 44, datée du lundi 27 novembre 1647, et probablement aussi le n° 46 de la collection איתן האזרחי.

[2] Il faut lire sans doute ישראל.

[3] Lire תעבירו.

[4] Ces trois derniers mots sont peu lisibles dans l'original.

סאי דוחה מליתן לו גבורת עדות, הלא כל מנהגי ושמשי דקהלתינו
אדכא יעידון שציוויתי ליתן לו הכל ע"פ הדין והתקנה כתוב וחתום
(ז) שהגדיל צעקתו שע"י נתנזק צרורת רבות בעניז החובת, אין זה
כי אם גם לחלות בוקי סריקו באנשי ק"ק לוקאטש כאלו היותם לווים ולא
נתלמים, כי לא בא כ"א מעם א' ליקח הזמנה על ב' ב"ב מק"ק ברעסטישקי [1]
לערך קל"ה זהובי, ואותו הזמנה גם הרחקתי ידי ממנו והמחתי לכתו' ולתתו'
מהראשים. (ה) כתבו הראשים יצ"ו ידעו אופן מילתא דשוויה להרווייהו
למקום הריב, אני והוא אינו בגדר א' כלל וכלל, וכ"ש וק"ו במה
שאמרו להשקיט הריב שמשווים אותי ואותו אשר לא כן ידברו, ולא
היה להם כזאת להעלות על שפתם. הכלל מה לי ולו אין מריבה
אתי ולא במחיצתי הוא יריב, ואני יושב שוקט על אמרי ודברי בעול
הוה ויעול צבור כידוע (ו) שכתבו שנותנים לו עוד זמן על חצי שנה
נגלי שמוע בין [2] אחיכם אם יוכלו לסבול עוד אנשי ק"ק לוקאטש
(ז) כתבו שידברו הראשים על לבי להניחו שם עד גראמניץ, כבר כתבתי
אין הדבר תלוי בי ומעולם לא מחיתי בהם, ואודה חובתיו דברים
נחים הם כמ"ש (ח) כתבו איש אלקי' וחכם כמוני וודאי אחשוך עצמי
לישב עליו על כמא דין. אם איש אלקי' אני הרד כבודי כ"כ להשליכני
משמים ארץ להשפיל כבודי מתחת ולפרסם קלוני ברבים שאני טועה
בדבר משנה, ואם היה בעיניהם אמת היו לי להזהיר בינו לבין עצמו,
(ט) עוד נוכיח טופו על תחלתו, שהרי באסיפה בק"ק ברעטיצקע [3]
ואח הוא היה שם ולא פצה פיו והלך לדרכו (י) עוד כתבו בעת
האסיפה אדון עמו, אם אני כשר לו לדין, ע"ז דוי לבי וידוי כל
הנוים, כי מה לי ולצרה זאת, מי פתי יסור הנה ולא יבין שאין
לזין לדין על זה, ולמעלה קראו אותי חכם ועתה עשוני פחות מן
הסוסים, אבל כל אלה עיניהם השעתו לא שמרו' על לב שמוע בין
עיכם ולא תשא שמע טוא, ע"כ הלבינו פני וכדי בזיון וקצף. (יא)
מכתבו לקיום תוקף אגרת זה קשה מן הראשונות, כי לא כן
נדות התוכחה להודיע לי כך וכך, ואם לא השיבותי כהוגן, אז היה
להם לפרסם, ברבים ואם לא רצו להודיע, הרי הם נפלו במה שחשדו אותי,
אין בי ת"ל אף שמץ דברי פשע (יב) כתב השני הוא מק"ק קרעמניץ
שהסכימו וחשיחו רבנן את כל דברי ק"ק אוסטרא, וא"כ כל התשובות
שלמלה גם אליהם. אך הוסיפו וכתבו פרושו שאקבל עצת חכמים
כאמרם ז"ל החשך עצמו מן הדין כו' ולא העלו על שפתם שהוא
מאמרם אך בלשון צח ולחשוך מן הדין כו' אב"ד ק"ק זאת פירשו
מאני טיפה בדבר משנה. והם עצמם וכל העולם יעידון ויגידון דלמפורסם
אין צריך ראי' וגם אין בזה משום התפארות ח"ו, כי מה שנתפשט
בכל העולם האח בקצוי ארץ תוגרמי' ובארץ הקדושה תוספותי על
משניות, שא"כ יראה מתוכם כי כפל כפליים לי במשניות בעז"ה

[1] Beresteczko, bourg de Wolhynie, sur la rive gauche du Styr, au nord de Brody.

[2] Dans l'original, le yod est placé en travers du mot.

[3] Sans doute identique avec la petite ville citée plus haut.

[4] Peu lisible. Peut-être שמו.

שעכ"ז אין כולם על שפתי מפני טרדות הצבור והעולם. אבל משנ
זו שאף נערים יודעים אותה, ואיך יחשדוני על משנה כזאת, אבל האנ
יורה דרכו שאין ענין המשנה למשובד ולא יוכל למנוע ואפילו ב
רך וא' קשה חייב להזקק להם כל שאין סכנה בדבר, ולכן שב עלי
מה שחשבו עלי (יג) כתב השלישי הוא מק"ק לויצק, והצדקדק בדברי
ראמר כדשכבו וניימו אנורו להא מלתא (יד) כענין גבוה עדות וזכי
הגבילו זמן ל' יום, ובאם ח"ו לא יתפשרו, אם קהלו אינו מרוצה ב
מה לי בכך ולמה לי להשיב על דבריהם בטלים אשר ל' ה' ד' נ
(ט"ו) כתבו הזכיות יהיו מונחים ביד הנאמנים, ולא כן כתבו ק"ק אוסטר
רק שיהי' מונחים ביד ראשי ק"ק פה, והראה בזה ק"ק לויצק שחושד
ואינם מאמינים לראשי ק"ק פה, ושמעה הולך בכל הארצות שהי
מלאה משפט וצדק ודי בזה (ט"ז) כלל העולה על כולנה, והיא השובו
נצחת לשלשת הקהלות, איך לא שתו לב למה שעשו בעצמם תקנ
בחרמות ונדוים גדולים בענין קבלת הרב, והיא הסיבה אמיתיות
והמפורשת דק"ק לוקאטש, ואני לא באתי מלדבר מזה אך להסי
ההלונת מעלי ואף לא להשיב אמרים להק"ק שבניי ואהביי יודע
יושרי תמיתי (!) וגם ראשי דק"ק לא השיבו כלים על כל, האגרת, וגם בי
עשירי לכסליו התאספו עשרים אנשים בק"ק לוקאטש ובחרו רב
והוא האב"ד דק"ק צויזמר ה"ה מהור"ר שלמה בן הגאון מו' נ
ר"מ ואב"ד דק"ק קראקא זל ה"ה י', וכהיום יום ב' כה טבת א"ה עב
המשולחים אחר הרב דרך
ליפמן לוי העלר.

[1] Cf. à son sujet קריה נאמנה, p. 59, 66, 268, et עיר הצדק, p. 58. A Sanhir (= צויזמר) un descendant de Heller subit aussi le martyr en 1698 (d'après ms. אמ"ר que j'ai sous les yeux en triple exemplaire et qui énumère huit tyrs). Il est dit à son sujet ר"נ הקדוש והטהור מהור"ר יום טוב ליפמן במהור"ר מאיר נכד הגאון בעל הוספות יום טוב מגזע ישר. Cf. Benh, Mem, n° 1780, où פסד"א doit être corrigé en פספ"מ, Wolf, III, p. 380.

NOTES ET MÉLANGES

UNE MISCHNA MAL COMPRISE[1]

I

Une lettre de mon collègue M. Simonsen, de Copenhague, m'apprend que l'explication que j'ai donnée de la Mischna de *Sabbat*, 140 *b*, se trouve déjà dans plusieurs commentaires. Il me reste, du moins, l'humble mérite d'avoir appelé l'attention sur cette explication, qui me paraît irréfutable et qui semble avoir échappé aux commentateurs modernes tels que M. Schwarz, l'éminent commentateur de la *Tosifta* (cf. son édition de la *Tosifta*, *Sabbat*, p. 118).

M. Simonsen est remonté jusqu'aux premières traces de cette explication et m'a autorisé à communiquer aux lecteurs de la *Revue* les résultats de ses recherches.

Déjà Rabbênou Hananel (dans le Talmud, édition Vilna), remplace, dans la Mischna de *Sabbat*, 140 *b*, le mot רבי par les mots טאר בהמות, qu'il oppose à פטם. Ainsi il dit : נותנין המאכל טל בהמה מלפני הפטם ומאכל טאר בהמות מסלקין לצדדין. Meïri dit, plus explicitement (*ib.*, éd. Vienne, 1862, f° 79 *b*) : יש הרבי כלומר טאר בהמות טל מרפה טאין מדקדקין בהם כל כך וכו'. Un passage analogue se trouve dans les חידושים, attribués (à tort) à R. Nissim (éd. Varsovie, 83 *a*), et où on fait remarquer que R. Jonathan a adopté également cette explication. Elle est restée ensuite dans l'oubli pendant plusieurs siècles.

Vers 1800, le savant R. Manassé ben Porat, de Vienne, auteur de l'ouvrage אלפי מנשה et d'autres travaux, pendant un séjour qu'il fit auprès du bibliophile R. Joseph, de Viasin, près de Vilna

[1] Voir t. XX, p. 307.

(voir Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 244), apprit de ce dernier l'explication de רעי, appuyée sur le verset de I *Rois*, v, 3, et le passage parallèle du *Jeruschalmi*. Il trouva cette explication tellement satisfaisante qu'il la communiqua immédiatement, dans une lettre envoyée par un exprès, à son disciple R. Jehuda Loeb, deuxième rabbin de Kowno. Plungian, qui raconte cette anecdote dans son בן פורת (Vilna, 1858, p. 12-13), n'accepte pas personnellement cette explication ; il fait dériver le mot אוכל du *Jeruschalmi* de la racine כלה et dit : נוה שיותיר מן הפטם ישחית ויכלה ברעי.

Cette interprétation fut ensuite adoptée par R. Samuel Abigdor, qui la mentionne dans une note de son תוספאה תנא, commentaire sur la *Tosifta* (*Sabbat*, XVII, 2) imprimé à Vilna en 1841. Mais, tout en approuvant cette interprétation, il n'ose pas s'écarter, dans son מנחת בכורים, des autres commentateurs. Il est probable que R. Hirsch Chayot a puisé à la même source (גדול אחד) l'explication qu'il donne du mot רעי dans ses notes marginales sur le Talmud (imprimées à Vienne en 1844). Dans המשביר (Varsovie, 1858), Schönhak traduit également le mot רעי par « bétail au pâturage », mais on y trouve la faute d'impression שבת ק"י (au lieu de שבת ק"מ), que Schulbaum reproduit fidèlement *s. v.* ראי dans son אוצר הכללי (Lemberg, 1880).

D'où provient donc l'erreur commise par Raschi et Maïmonide sur le sens de ce mot ראי ? C'est qu'ils avaient sans doute dans leur Mischna la leçon ראי (au lieu de רעי) et que ce mot ne peut signifier qu' « immondices ». Dans son commentaire sur la Mischna (éd. Naples, 1492), Maïmonide dit : וראי כמו רעי (cf. דקדוקי סופרים, *ib.*). Dans les éditions qui ont רעי, on n'a naturellement pas compris l'explication de Maïmonide et on a imprimé ces mots absurdes ורעי כמו רעי. L'édition de Vilna a cette correction fausse : רעי כמו ראי ; il faut mettre le contraire : ראי כמו רעי.

C'est cette leçon de ראי, que Maïmonide, et sans doute aussi Raschi et d'autres commentateurs, avaient devant eux (la Mischna, éd. Pisaro, a également ראי), qu'il faut rendre responsable de l'oubli dans lequel était tombée l'explication vraie du mot רעי.

Leipzig, 1er octobre 1890.

PORGÈS.

M. L. Bank, de Paris, et M. Halberstam, de Bielitz, nous ont transmis des observations analogues à celles qui précèdent.

II

L'explication que mon cher collègue M. le rabbin Porgès a donnée de la Mischna de *Sabbat*, 140 *b* (*Revue*, tome XX, p. 307), en s'appuyant sur le texte du *Jeruschalmi*, ne me paraît pas pouvoir être acceptée. Cela pour plusieurs raisons. Ainsi, M. Porgès commence par corriger le texte du *Jeruschalmi*, auquel il ajoute le mot מה, et il invoque ensuite ce texte, qu'il a lui-même modifié, pour corriger le texte de la Mischna et lire מלפני au lieu de מפני. En second lieu, si vraiment la Mischna, comme le prétend M. Porgès, voulait désigner « le bœuf de pâturage » par le mot רעי [1], qu'on ne rencontre qu'une seule fois dans la Bible, pourquoi n'emploierait-elle pas le mot biblique בריא (I *Rois*, 5, 3) pour désigner le « bœuf à l'engrais » ? Enfin, si la Mischna, en expliquant la façon dont il est permis de nourrir le bétail le jour de sabbat, avait tenu à opposer le bœuf de pâturage au bœuf à l'engrais, pourquoi les suppose-t-elle placés devant deux crèches différentes, quand il serait bien plus logique de supposer une seule crèche. En effet, les mots : גורפין מלפני הפטם indiquent une crèche vide, au moins en partie, puisque l'action de גריפה ne peut s'appliquer qu'à la poussière et aux petites pierres mêlées au fourrage, ou encore au restant du fourrage qu'on pousse d'une partie de la crèche à l'autre. Les mots מסלקין לצדדין font croire, au contraire, à une crèche remplie de fourrage. Donc, si la Mischna avait voulu opposer le bœuf de pâturage au bœuf à l'engrais, elle aurait dû dire גורפין מלפני הפטם אבל לא מלפני הרעי, ou, en supposant qu'il faille faire סליקה לצדדין avant גריפה, מסלקין לצדדין מלפני הרעי וגורפין מלפני הפטם. De plus l'explication donnée par M. Porgès rend étrange l'opinion de R. Dossa ou R. Jossé, qui irait jusqu'à permettre d'enlever le sabbat du fourrage placé dans la crèche devant le bœuf de pâturage pour y mettre d'autre fourrage. Ou bien les mots מסלקין לצדדין מלפני הרעי signifient-ils qu'il est permis de mettre de côté le fourrage destiné au bœuf à l'engrais, mais avec défense de nettoyer totalement la crèche pour y placer du fourrage devant le bœuf de pâturage ? Dans ce cas, on ne comprendrait plus le *Jeruschalmi*. Car, d'abord, la crèche ne contient aucun restant du fourrage mangé par

[1] Les premiers manuscrits lisent ראי, au lieu de רעי ; cf. Maimonide, commentaire, et *Dikduke Soferim*. La mischna du Jeruschalmi a aussi la leçon ריעי, et non רעי. Du reste, ce n'est pas M. Porgès, mais M. Schulbaum, qui prétend à la priorité de cette explication contestable du mot רעי. Cf. son אוצר המלים הכללי, p. 265.

le bœuf à l'engrais, et ensuite le bœuf de pâturage ne mange pas le restant, mais le fourrage placé devant lui.

Les arguments empruntés par M. Porgès à la Boraïtha de *Sabbat*, 140 *b*, et à la *Tosifta* ne me semblent pas non plus très heureux. Car, si les *Hakamim* ne veulent réellement pas établir de différence entre le פטם et le רעי, on devrait dire : וח"א אף מלפני הפטם אין מסלקין לצדדין. Mais c'est précisément à cause de cette Boraïtha que les commentateurs ont été obligés d'interpréter la Mischna comme ils l'ont fait. Les mots אחד זה ואחד זה et כאן וכאן, comme le disent Raschi et, après lui, R. Nissim, ne peuvent se rapporter qu'aux deux parties de la crèche. Il suffit d'avoir vu une fois une crèche dans une étable pour savoir qu'on ne la remplit pas complètement de fourrage, mais qu'on en laisse une partie vide pour y faire manger le bétail. C'est à propos de cette partie que R. Dossa dit qu'il est permis de nettoyer ע"י מגריפה pour le bœuf à l'engrais, parce qu'il se montre plus difficile pour la nourriture que le bœuf de pâturage. Quant à l'autre partie qui est remplie de fourrage, R. Dossa dit qu'on peut enlever une partie du trop-plein מסלקין לצדדין pour que le fourrage ne soit pas souillé en tombant par terre. Le *Jeruschalmi* demande alors : מפני מה « Pourquoi R. Dossa ne permet-il d'enlever le fourrage que lorsqu'il s'agit d'un bœuf à l'engrais et non aussi בשאינו פטם ? » Et le Talmud répond : שהפטם מותיר הרבה אוכל. « Parce que le fourrage mangé par le bœuf à l'engrais est exposé à recevoir de nombreuses immondices », en d'autres termes, le fourrage qui tombe par terre dans une étable où se trouve le bœuf à l'engrais est plus exposé à être souillé.

A mon humble avis, ce n'est pas la Mischna qui a été mal interprétée par les commentateurs, mais c'est le *Jeruschalmi* qui n'a pas été compris pas plus par M. Porgès que par l'auteur du קרבן העדה et celui du פני משה.

Carlsruhe, 11 septembre 1890.

AD. SCHWARZ.

UNE VERSION ABRÉGÉE DE LA GRAMMAIRE DE MOISE KIMHI

Le manuscrit de M. Epstein dont nous avons parlé dans cette *Revue* (t. XX, p. 138) renferme, dans sa troisième partie, la célèbre

grammaire de Moïse Kimhi מהלך שבילי הדעת (appelée aussi par abréviation מהלך) sous une forme notablement différente du texte imprimé de cette dernière. Avant d'indiquer en quoi consistent les variantes, nous donnerons un rapide aperçu des chapitres du traité de Moïse Kimhi, qui se distingue surtout par sa concision. On peut le diviser le plus facilement en vingt chapitres contenant ce qui suit : 1° Les parties du discours ; les noms ; les particules ; 2° le verbe et les catégories grammaticales usitées pour sa conjugaison ; 3° les lettres ; 4° les règles des lettres אהוי et בגד כפת, et les règles des accents, en appendice ; 5° les voyelles ; le Scheva. Après cette partie générale, vient l'exposé des règles de la formation des mots, avec la répétition du paragraphe sur les trois parties du discours qui se trouve au début de la partie générale. Puis on trouve : 6° la théorie des genres du nom dans ses rapports avec le verbe ; 7° les formes radicales et la flexion des noms ; 8° le verbe et ses huit formes radicales (בנינים) — chapitre le plus long du livre — ; 9° les verbes פ״נ ; 10° les verbes פ״א et פ״י ; 11° les verbes ע״ו ; 12° les verbes ל״א et ל״ה ; 13° les verbes ל״א פ״נ 14° les verbes ל״ה פ״נ ; 15° les verbes avec faible son initial et désinence ; 16° les verbes avec נ au commencement et à la fin ; 17° les verbes ע״ע ; 18° les verbes quadrilittères ; 19° le verbe avec les suffixes objectifs ; 20° autres règles sur les suffixes pronominaux. (Je me sers de l'édition d'Elia Levita, dans la collection דקדוקים ; Venise, 1546, p. 2 *a* — 44 *b*.)

Dans le chapitre I, le passage השם מחלק לארבע הלקים manque, et l'énumération des parties du discours (שם מלה פעל) est immédiatement suivie de la spécialisation des noms : השם ארץ שמים (2 *b*). A la fin du premier paragraphe de cette énumération, le mot היצוי manque, le terme שם הפעל n'étant pas encore employé dans cette version.

Le chapitre II est tout différent dans notre manuscrit ; la terminologie surtout diffère de celle du texte imprimé ; en outre, la conclusion du chap. I sur les particules est transposée au commencement du chap. II, et est augmentée de l'énumération des pronoms et suffixes pronominaux. Voici les termes de toute cette partie, en supprimant la ponctuation et les exemples faciles à y adapter :

הפלה הכנויים הפעלים הפעליים. הפלה היא אשר אין לה ענין
כי אך הק גם כי כזה אשר אין על אל שם למען בעבור בעבל לא
כל אפס בלתי זולתי. הכנויים הפעליים היא להודיע אחד ונעשא
לפעלים ולשמות השם אתם אתכי יחדיו היא אחד הן או הנה
הן או אתמה. הפעלים אנך אנכי או אני אנכי. הכנויים הפעליים

עם בכלם הבי"ת בו בך . . . . הכ"ף כמוהו . . . . הלמד לו לי . . . . המם ממנו או מנהו . . . . מהן מכן. הפעל. הפעלים נדברים לנגד שלשה והם נעלם נמצא מתדבר פעל לנעלם פעלה לנמצא פעלתי למתדבר וכן בלשון רבים פעלו לנעלמים פעלתם לנמצאים פעלנו למתדברים ולנקבה פעלה נעלמת פעלה נמצאת פעלתן נמצאות והנשתוים שלשה פעלו פעלתי פעלנו. והבינונים בהוספת הכנויים שהם אני אתה הוא נודעים יאמר אני שומר אתה שומר הוא שומר. וכן הפעול. והצווי לנמצא לבד. והאר"תן אפעל מהדבר יפעל נעלם תפעל נמצא ולרבים נפעל יפעלו תפעלו ולנקבה תפעל נעלמת תפעלי נמצאת תפעלנה לנעלמות ולנמצאות והנשתוים אפעל נפעל.

La dénomination des trois personnes si différente, dans le ms., de celle du texte imprimé est particulièrement digne de remarque. Le ms. appelle la première personne מִתְדַּבֵּר (*sic* ; grammaticalement il serait plus exact de l'appeler מְדַבֵּר), au lieu de : מדבר בעבור עצמו, c'est l'exacte reproduction de l'arabe מתכלם; la troisième personne est appelée נעלם, au lieu de נסתר du texte imprimé ; la 2e personne נמצא (cf. la dénomination שאינו נמצא, usitée par Ibn Ezra et Joseph Kimhi pour la 3e personne) ; le texte a נוכח (ce dernier terme est aussi employé par Ibn Ezra et J. Kimhi). La certitude que ce chapitre, qui se trouve à la place du 2e chapitre du texte imprimé, est bien de Moïse Kimhi, que, dès le principe, il faisait partie de sa grammaire, et que, par suite, il ne faut pas supposer l'interpolation d'un auteur postérieur, est établie par le fait que le chapitre XX, qui est omis dans le ms., s'y trouve également.

Les chapitres III, IV, V, VI, VII manquent tout à fait dans le ms. Ils contiennent les règles des sons et du nom, parties essentielles de toute grammaire hébraïque et qui précèdent aussi l'exposition des verbes dans la grammaire de Joseph Kimhi. Dans la première rédaction de son traité, Moïse Kimhi paraît avoir songé avant tout au verbe.

Les chapitres VIII-XIX, qui ne contiennent, à vrai dire, autre chose que des paradigmes entremêlés de quelques exemples, offrent une foule de différences entre notre ms. et le texte imprimé. Mais ces différences consistent, en grande partie, en ce que le texte du ms. est plus court que le texte imprimé, conservant mieux le caractère paradigmatique, enfin dans la manière de classer les diverses formes verbales et dans l'admission de quelques formes nouvelles. Il serait sans intérêt et trop long d'énumérer ici les variantes les plus importantes du manuscrit avec le texte imprimé. Il suffira, pour la connaissance des faits, de citer quelques passages du texte imprimé et d'indiquer les variantes

du ms., en mettant entre parenthèses les mots qui manquent dans ce dernier :

1. Dans le chap. VIII (15 *b*) :

בנין נפעל הדבק בו נפקד (הצבר בפתח אם לא בהסכך) נפקדת נפקדתי נפקדו (או נפקדו לפולם נשמרו) נפקדתם נפקדנו נפקדה (או נפקדה מלמעלה כמו אחת מהנה לא נשברה) נפקדת נפקדתן הבינוני נפקד (בקמץ אם לא בסמוך) נפקדים נפקדת (או נפקדה בטעם למטה כמו רוח נשברה) נפקדות.

2. Du chap. XI (25 *a*) :

בנין הפעיל הבין (הַבִּינות או) הֲבִינוֹת הֲבִינוֹתי (או הֲבִינותי) הבינו הבינותם הבינונו הבינה הבינות הבינותן (או הֲבַנְתּ הבנתי) וכן כלם.

3. Du chap. XIII (31 *a*) :

(בנין הקל מ)חסרי הפא ונחי הלמד טלמדהם אלף נשא נשאת נשאתי נשאו נשאה נשאת נשאתן (ובא ונשו את כלמתם כדרך בעלי ההא) הבינוני נושא נושאים נושאת חן בהעלם האלף (ובא בחנועת האלף נשאת כסף וזהב נושאה) נושאות.

La ponctuation dans le ms., qui, pour ces paradigmes, sans doute les plus anciens et les plus complets en leur genre, est particulièrement importante, peut être considérée comme très exacte, et on n'y trouve pas les fautes qui pullulent dans le texte imprimé que j'ai sous les yeux. Il faut remarquer que הכנוים n'est pas ponctué : הַכְּנוּים, mais הַכָּנוּים. Sur la marge et parfois aussi entre les paragraphes, notre manuscrit a des gloses contenant, en partie, des corrections d'après le texte imprimé (par ex. la première parenthèse du premier exemple ; la seconde du troisième exemple) et, en partie, d'autres additions. En deux endroits la glose est précédée de la notice כ"א (= כפר אחר), notamment au chap. 15 (33 *b*), avant la glose הפעל ירוא ירואים יראה יראית (ce passage ne se trouve pas dans le texte de l'édition), et au chap. 17 (36 *b*), avant le passage qui se trouve effectivement dans le texte : הפעיל ירם ירימים ירימה ירימית. Ailleurs le glosateur critique une opinion de l'auteur, au chap. 12 (29 *a*) :

לא מצאנו בכתבים נכה בזין זה (savoir le Poual) יעל כן בזה הכיאני בכתבי בזין זעל.

Au sujet de la 1re ligne du texte, il y a une glose plus longue ainsi conçue :

יצאו זיה הזיך (savoir les trois parties du discours) מלכיהם ולשרי זל אי דיבי נם בי יזיין לא יזיי יזעזה. Suit alors une analyse grammaticale complète de cette phrase biblique.

Je crois qu'il est impossible d'expliquer l'abréviation de ce texte de la grammaire de Moïse Kimhi autrement qu'en admettant que nous avons là la première rédaction du traité grammatical, tandis que le texte imprimé contient la rédaction définitive un peu modifiée. Cette dernière, si répandue, a rejeté complètement la première dans l'ombre, et ce n'est que dans cette copie, qui date du premier tiers du XIII^e^ siècle, par suite de cinquante ans environ de la meilleure époque de Moïse Kimhi, que le premier travail nous a été conservé, ce qui augmente encore l'intérêt que nous offre notre remarquable manuscrit.

Budapest.

W. BACHER.

LÉON X ET LES JUIFS DE ROME

Jusqu'à présent, les historiens juifs, en parlant de Léon X, ont plutôt considéré son attitude dans la lutte des humanistes allemands contre les obscurantistes que les mesures de gouvernement qu'il prit à l'égard des Juifs des États de l'Eglise. Cependant les sentiments bien connus de cet humaniste entre les princes de l'Église, libre de tout fanatisme et même de toute influence catholique, s'affirmèrent indirectement et même directement en faveur de ses sujets juifs de Rome et des États de l'Église. Ce qui montre combien il était personnellement éloigné de tout préjugé, c'est le fait que, depuis le début jusqu'à la fin de son pontificat, Bonet de Lates [1] jouit de sa confiance illimitée comme médecin, et eut libre accès auprès de lui. C'était l'époque où Élia Lévita répandait la connaissance de la langue et de la littérature hébraïques parmi les plus hauts dignitaires de l'Église à Rome. Cependant jusqu'à présent on ne pouvait se faire que par hypothèse une idée de la situation des Juifs à Rome sous le gouvernement de Léon X. De là le grand intérêt que présente

[1] David de Pomis, *De Medico hebræo*, p. 70, dit : Subsequentes etiam summi pontifices (maxima ex parte) Judeum medicum, in eorum curatione vocarunt. Leo decimus et Clemens VII. Paulus tertius præsertim... Roma Bonetum commendat comprobatque. Reuchlin écrit, dans sa lettre à Bonet, Graetz IX, note 2, p. XIX. : מאחר ששמעתי מעלת כבודו תמיד בחדרי הפיפיור אף כי גופו הקדוש נתן כיד חבמיתך.

pour nous la bulle de la fin de l'an 1519 de la 7e année de son pontificat, qui nous donne une preuve des dispositions spécialement bienveillantes et gracieuses dont les Juifs de Rome et des États de l'Église bénéficièrent sous son règne. Jusqu'alors les Juifs de Rome, en vertu d'une loi antérieure de Léon X, qu'il avait dû édicter sous la pression de circonstances extraordinaires, étaient soumis au paiement d'un impôt d'un ducat par feu et de dix ducats par banque de prêts et ils étaient exposés à toutes les chicanes et à toutes les charges d'une perception confiée à des employés spéciaux. Désormais ils devaient être affranchis de ces impositions. Une disposition plus importante, et plus heureuse par ses conséquences, fut celle qui mit fin à cette procédure de l'Inquisition où toute latitude était laissée à l'arbitraire des commissaires ecclésiastiques, et ordonna que dorénavant l'instruction serait fondée sur une accusation bien déterminée et portée devant les juges spécialement institués pour les Juifs. La bulle accordait ainsi une sorte d'amnistie aux Juifs de Rome. Les procès pendants furent simplement abandonnés et les peines édictées remises. En même temps, la bulle renfermait la confirmation de tous les privilèges accordés aux Juifs en général et à quelques-uns en particulier, aussi bien par Léon X lui-même que par ses prédécesseurs. Aussi n'est-il pas étonnant que la copie officielle d'une bulle de cette importance ait été demandée par diverses communautés juives et par des particuliers.

Sur la situation intérieure de la communauté de Rome, la bulle ne nous apprend rien, sinon que le nombre des synagogues de Rome ne pouvait dépasser onze. Nous avons, il est vrai, de nombreuses indications éparses dans la littérature, depuis les temps anciens jusqu'à l'époque contemporaine, au sujet des noms des synagogues de Rome, mais il n'est guère possible d'en trouver une liste de onze ayant existé simultanément en la 7e année du pontificat de Léon X. Dans tous les cas, il ne faut pas s'imaginer que ces synagogues étaient des bâtiments spéciaux, d'une superficie considérable; c'étaient de simples lieux de prière appartenant à diverses communautés ou sociétés, réunies dans le même édifice, comme furent encore dans ces derniers temps les synagogues de Rome, qui disparurent avec la destruction du ghetto romain, pour faire place à une temple digne de sa destination.

Schwabenberg, 29 juin 1890.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

Bulle de Léon X.

Collegium Scriptorum Archivij Romane Curie Universis et singulis presentes inspecturis salutem in domino sempiternam Noveritis quod literas sanctissimi in christo patris et domini nostri Domini Leonis divina providentia pape decimi eius vera bulla plumbea cum filis sericeis rubri croceique Coloris more Romane Curie impendent(a)[e] sanas siquidem integras et Inlesas non vitiatas non cancellatas, nec in aliqua sui parte suspectas sed omni prorsus vitio et suspitione carentibus nobis in nostro officio coram Reverendo patre Domino Philippo de senis prothonotario apostolico Camere apostolice clerico Archidiacono milevitano nostrique Collegij magistro correctori pro parte universaliter hebreorum tam in alma Urbe quam alias ubilibet terrarum Romanae Ecclesie mediate vel inmediate subiectarum existentium presentatas Idem Dominus Philippus Corrector nostro nomine recepit huiusmodi sub tenore, Leo episcopus seruus servorum dei Universis et singulis hebreis tam in alma Urbe Romana quam alijs ubilibet terrarum Romane ecclesie mediate vel inmediate subiectarum constitutis viam veritatis agnoscere et agnitam custodire Religioni Convenit etiam Judeis eo libentius debitum prestare subsidium, quo specialius sunt in testimonium Orthodoxe fidei reservati, cum alijs certis Nobis suadentibus causis quoddam tributum videlicet unius pro quolibet foculari et decem ducatorum pro quolibet Bancho vestris quolibet anno usque ad complementum certe tunc expresse pecunie quantitatis Dilecto filio Andree Corsio clerico Januensi persolvende et a vobis per eum exigende imposuerimus et deinde Tributum ipsum usque ad nostrum beneplacitum modo premisso continuandum et persolvendum ac per eundem Andream aut alium vel alios Commissarium seu commissarios ad id per vos deputatum seu deputatos exigendum statuerimus Certumque seu certos alium vel alios ad de vestris criminibus et delictis Inquirendum ac ea puniendum et corrigendum deputaverimus Nos calamitatibus [nos][ves]tris Christiana pietate comp(e)[a]tientes Motu proprio non ad vestrum alicuius aut alterius pro vobis Nobis super hoc oblate petitionis Instantiam se[d] de nostra mera liberalitate et ex certa scientia ac de apostolice potestatis plenitudine impositionem Tributi ac Commissariorum deputationem huiusmodi cum literis nostris de super confectis auctoritate apostolica tenore presentium Cassamus Irritamus et annullamus nulliusque de cetero fore roboris vel momenti ac illorum pretexta aliquam pecunie quantitatem seu bona alia a vobis aut aliquo vestrum per dictum Andream aut quemvis alium etiam Commissarium nostrum aut propterea vos vel aliquem vestrum per quoscumque molestari seu contra vos per dictos

Commissarios ad dictorum vestrorum delictorum Inquisitionem Corre(p)[c]tionem vel punitionem aut alicuius mulcti propterea Impositionem ulterius procedi non posse nec debere decernimus, Vosque et vestrum singul(i)[o]s a quibusvis excessibus Criminibus et delictis etiam propter Sinagogarum (nos)[ves]trarum in Urbe factarum numero undecim non excedentium et illarum reparationem ut alias quovis modo preter quam homicidij et delictorum maiorum homicidij reatum excedentium aut etiam macchinationis Inpersonam nostram seu alicuius sancte Romane ecclesie Cardinalis vel Prelati usque nunc perpetratis etiam si illorum occasione processus quorum status et merita presentibus haberi Volumus proexpressis contra vos et vestrum quemlibet formati forent eisdem auctoritate et tenore absolvimus ac penas propterea contingentes, vobis penitus remittimus, statuentes quod de cetero contra vos aut vestrum aliquem occasione alicuius Criminis vel delicti inquiri aut alias quam per viam accusationis sub testimonio fide digno aut prout de iure et coram vestris dumtaxat ordinarijs Judicibus procedi non possit et insuper omnia et singula gratias literas, concessiones privilegia et Indulta (n)[v]obis et vestrum, cuilibet tam per nos quam per alios quoscumque Romanos Pontifices predecessores nostros sub quibusvis verborum formis et expressionibus concessa approbamus et confirmamus, ac presentis scripti patrocinio convivimus illaque perpetue firmitatis robur obtinere et Inviolabiliter observari debere et decernimus Quo circa Dilectis filijs nostris Dominico Sancti Bortolomei in Insula ac Francisco Armellino medices sancti Calisti tituli presbiteribus Cardinalibus per apostolica scripta motu simili mandamus continentes ipsi vel duo aut unus eorum per se vel alium seu alios vobis omnibus et singulis Impremissis efficacis defensionis presidio assistentes faciant auctoritate nostra presentes litteras, ac in eis Contempta omnia et singula firmiter observari. Non permitentes vos aut aliquem vestrum per quoscumque desuper quomodolibet Indebite molestari Contradictores et rebelles per censuras ecclesiasticas et alia juris remedia oportuna appellatione postposita compescendo Invocato ad hoc etiam si opus fuerit auxilio bracchij Secularis Non obstantibus costitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrarijs quibuscunque Aut si aliquibus comuniter vel divisim ab apostolica sit sede indultum quod Interdici suspendi vel excomunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum indulto huiusmodi mentionem Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre cassationis Irritationis annullationis absolutionis extinctionis remissionis statuti voluntatis approbationis confirmationis Communitionis decreti et mandati infringere vel ei ausu temerarijs contraire Si quis autem hoc attemptare presumpserit Indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum Datas Romae apud Sanctum Petrum anno Incarnationis dominice Millesimo quingentesimo decimo nono Kalendis Novembris pontificatus nostri Anno Sep-

timo Quibus quidem litteris diligenter per eundem dominum Philippum Correctorem inspecturis ac eorumden hebreorum instantiam per Infrascriptum nostri Archivij Scriptorem illas exemplari transumi, et in hanc publicam transumpti formam redigi mandavimus decernentes ac Volentes ut huic presenti publico transumpto sive exemplo plena et indubia deinceps fides adibeatur in Judicio et extra in locis omnibus ubi fuerit oportunum ipsum transumptum fidem faciat et illi stetur per inde ac si originales littere in medium exibite forent vel ostense. In quorum fidem presentes fieri et per Scriptorem Archivij Romane Curie Infrascriptum subscribi sigillique nostri iussimus appensione muniri. Datas Romae in Palatio apostolico in Camera nostri Archivij Die Trigessima, decembris millesimo quingentesimo decimo nono pontificatus Sanctissimi in christo patris et domini nostri domini Leonis divina providentia pape decimi — Anno Septimo.

PHILIPPUS DE SENIS CORRECTOR.

Et ego Johannes philippus Moscatellus de Belforte Scriptor Archivij Romane Curie qui premissis omnibus et singulis interfuit Iccirco hoc presens publicum instrumentum aliena manu fideliter scriptum exinde confeci subscripsi et publicavj signoque et nomine meis signavj in fide premissorum Rogatus et Rogatus et Requisitus.

(Archivio di Stato in Modena — Cancellaria Ducale — Documenti di Stati Esteri — Roma.)

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS DE VENISE[1]

Malgré le faible intérêt que pouvait offrir pour l'histoire du commerce des Juifs allemands l'histoire de la Bourse de commerce des Allemands à Venise, où se concentraient toutes les affaires commerciales de toutes les cités allemandes, parce que, suivant une ancienne coutume allemande, l'accès de cette Bourse aux marchandises était en général de tout temps interdit aux Juifs, les matériaux réunis par les soins de M. Simonsfeld concernant ce centre du commerce italo-allemand ne sont pas sans utilité pour l'histoire juive. Dans le présent article, nous renvoyons à ces études éparses, en les prenant dans leur ordre

[1] D'après Henry Simonsfeld, *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig*; I-II, Stuttgart, 1887.

chronologique. Peut-être y aura-t-il moyen de compléter ou d'expliquer quelques-unes de ces indications par des sources juives.

1329. T. I, 28. Le document n° 82 parle de quatre marchands juifs, Joseph de Zurich et ses trois compagnons nommés Jonas, Josep et Pisis, qui arrivèrent à Venise le vendredi 26 mai 1329, apportant avec eux de l'argent, qu'ils furent obligés de déclarer aux employés de la Bourse allemande, en vue du payement des droits d'entrée. Mais, comme ceux-ci ne siégeaient pas le vendredi et que le samedi avait empêché nos marchands de faire leur déclaration le lendemain, ce retard fut cause qu'ils furent condamnés à la perte du quart de leurs marchandises. Par égard pour leurs déclarations (*considerata qualitate hominum et negocii*), la moitié de cette amende paraît leur avoir été remise à la date du 26 juin 1329.

1340. T. II, 294, n° 11. Une remise totale de la peine encourue pour une prétendue infraction du même genre fut accordée le 24 avril, les 6 et 9 mai 1340, au Juif allemand Samisso. Lors de son émigration en Terre Sainte, celui-ci, voulant se rendre de Venise à Chypre, avait dû rester pendant la semaine Sainte dans le port de Saint-Marc, où les argousins de l'office dit *de catavere*[1] d'ailleurs bien connu dans l'histoire juive par d'autres faits, saisirent les objets précieux en or et en argent qu'il portait sur lui, dans une valise.

1365. *Ib.*, 304, n° 31. Il est question d'un Juif du nom de Vitalis[2] tenant une banque de prêts à Ravenne. C'est chez lui et chez un prêteur sur gages chrétien de Mestre que Jean Roliger, ancien prieur du couvent de la Sainte-Trinité de Venise, avait engagé les objets dérobés par lui au couvent.

1390. *Ib.*, 315, n° 45. Décision intervenue le 12 mars 1390, stipulant que les *supraconsules* sont chargés de toutes les affaires concernant les Juifs et ont le droit exclusif de procéder à la vente des biens de débiteurs chrétiens, à la requête de leurs créanciers juifs. Un Juif, Robert de Nuremberg, avait émis la prétention de faire rentrer sa créance sur un débiteur chrétien, Jean Rizo, en faisant vendre ses biens.

1392. *Ib.*, 131, n° 274. Ce document, extrait du formulaire de Constance, me paraît important pour la question du droit d'entrée au *Fondaco* en qualité de représentant de négociants allemands, droit qui à l'origine appartenait sans doute aussi aux Juifs. Ce document nous apprend que Henri Ekol, bourgeois de Ravensburg,

[1] Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, II, 298, note 4.
[2] Il se en hébreu Chayyim, et non Löb.

dans le diocèse de Constance, en Wurtemberg, avait nommé, à la date du mercredi 2 mars 1392, Symon, juif de Nuremberg, demeurant à Venise, près Sainte-Sophie, son fondé de pouvoirs et lui avait conféré le droit, comme représentant de Conrad, bourgeois de Nuremberg, dont il était lui-même le mandataire, de conclure toutes les affaires. Bien qu'il ne s'agisse pas ici expressément du droit d'accès au Fondaco, comme le commerce allemand était inséparablement lié au Fondaco, le Juif Symon, en sa qualité de représentant d'un Allemand et fondé de pouvoirs d'un commissionnaire allemand, dut nécessairement avoir à faire dans le Fondaco, et, selon les prévisions de son commettant, il n'a pas dû rencontrer de difficultés pour y entrer. Aussi nous semble-t-il que le présent document est plus probant que le fait de la saisie de l'argent des quatre juifs suisses par les employés du Fondaco dont M. Simonsfeld, II, 287 veut conclure qu'à cette époque les Juifs pouvaient encore fréquenter la Bourse allemande en raison de cette autorisation.

1421. *Ib.*, 319, n° 54. Un Juif allemand, Ruben b. Isaac (*Ruben quondam Ysach de Alemanea Judeus*), avait osé, en compagnie d'un Juif sicilien du nom de Chayyim (Vita), faire assaillir un médecin, maître Andreas, pour le punir d'avoir abjuré le judaïsme pour le christianisme. Sur la proposition des Avvogadori di Comun, il avait été condamné par le Grand Conseil à une amende de 1,500 livres, qu'il ne pouvait payer, vu sa pauvreté. Il en demanda la réduction à 800. Cette affaire fut mise en délibéré le 17 et le 22 décembre 1421.

1467. *Ibid.*, 324. Le n° 64 nous renseigne sur des personnes habitant trois localités connues dans l'histoire juive. Il nous apprend que Rabbi Phoebus de Nuremberg (*Rabbi Veifs Hebreus, nostre Nurembergensis civitatis inquilinus*) avait marié sa fille Rachel en premières noces à Rabbi Jacob, surnommé Reenschs, mort à Kremsier en Moravie, sans doute comme rabbin de cette localité. La veuve avait placé à intérêts chez Rabbi Chayyim Rappe, à Mestre, près Venise, cent ducats qui lui revenaient de son défunt mari. L'argent avait été placé plus de huit ans chez ce célèbre représentant de la famille Rappoport en Italie, lorsque, le 8 juin 1467, le conseil de Nuremberg, à la requête de Rabbi Phœbus, demanda au doyen Cristoforo Moro et au conseil de Venise de l'aider à retirer le douaire de Rachel de chez Chayyim Rappe, celui-ci, en sa qualité d'habitant de Mestre, étant sujet du gouvernement vénitien.

1491. *Ib.*, 332. Le n° 68 nous fait faire la connaissance d'un Juif facteur de la cour de l'empereur d'Allemagne, Maximilien Ier,

En effet, ce n'était pas, comme le croit Simonsfeld, un domestique, ce Samuel de Marele [1] en faveur duquel l'empereur fit demander par lettres et représentations verbales la permission de ne pas porter le signe des Juifs en forme d'un O, sur le territoire vénitien, et de porter des armes en se faisant accompagner de deux valets. Samuel était venu en Vénitie pour acheter, avec l'argent de l'empereur, des draps tissés d'or et de soie, et le signe des Juifs l'eût exposé à être volé et assassiné. Par considération pour les intérêts de l'empereur, le conseil des Dix accorda, à la date du 4 mai 1491, mais non à l'unanimité, un sauf-conduit pour Venise et le territoire de la République, avec exemption du signe distinctif et le droit d'être armé et accompagné de deux serviteurs. — Le Samuel Hebreus relaxé le 8 juin de la même année par 14 voix contre 1 et qui avait été arrêté par suite de la condamnation, pour faux monnayage, du directeur de la Monnaie de Carinthie, George Theotonicus, ne me paraît nullement identique, comme le veut Simonsfeld, *ib.*, 332, n° 69, avec le facteur de la cour de l'empereur Maximilien qui avait été de la part du Conseil l'objet d'une faveur si particulière.

La seule exception parmi les Juifs en ce qui concerne le libre accès du Fondaco est faite en faveur des médecins. C'est ainsi que nous voyons, *ibid.*, 287, que le médecin juif David Valenzin, par égard pour sa science et son habileté, obtint en août 1648 des consuls de la Nazione Alemana le libre accès du Fondaco. Il figure aussi dans le registre mortuaire de Saint-Bartolomeo, le 10 novembre 1647 et le 20 juin 1649, comme médecin traitant. A côté de lui nous trouvons, dans le même document, à la date du 1er et du 19 septembre 1651, le médecin juif Chébéghé ou Chebeghé, qui paraît difficilement être le même que le Cabibi nommé à la date du 4 janvier 1657. La famille Valenzin, d'après les nos 148 et 197 des épitaphes לוחות אבנים publiés par Berliner, était déjà représentée à Venise dès le commencement du XVIIe siècle. Dans le matricule de l'Université de Padoue de l'an 1658-65, f. 91, on trouve *Aron Cabibi hebreus Venetus*. Le père de cet Aron pouvait donc déjà être médecin à Venise.

DAVID KAUFFMANN.

---

[1] Le nom n'a probablement rien de commun avec מארלי, c'est-à-dire d'Arles, comme celui de Joseph מיארלי (Graetz, IX, note 4, p. LIII) ; par contre, il n'est pas invraisemblable que Samuel ait appartenu à la famille מרלי si nombreuse à Prague. Voir une réponse de Joseph Colon à Samuel מרלי"ן dans ses Consultations, n° 119.

L'INCENDIE DE SALONIQUE DU 4 AB 1545

Presque chaque grande communauté israélite a eu un incendie célèbre, et cela surtout en Turquie. Aussi, au commencement de l'année 1634, Jacob Roman écrivit à Buxtorf qu'à son avis, la majeure partie des mss. hébreux devaient se trouver dans les pays occidentaux, parce qu'ils avaient été moins souvent ravagés par le feu que l'Orient, où éclatait tous les ans un nouvel incendie qui brûlait livres et synagogues (*Revue*, VIII, 88). Ainsi, en 1701, le feu dévora, à Constantinople, 3,000 maisons, dont un grand nombre appartenaient à des Juifs, et parmi elles 13 synagogues (Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 78). Mais aucun incendie ne laissa dans l'histoire un souvenir aussi profond que celui qui sévit à Salonique, le 4 ab de l'année 1545. Usque et Joseph Cohen, Guedalia ibn Yahya et Conforte parlent de cette catastrophe, qui est aussi racontée au commencement du recueil מאורעות עולם.

La population affolée établit une corrélation entre cet incendie et l'outrage infligé dans les circonstances suivantes au savant et courageux Joseph ibn Leb, alors rabbin à Salonique. Un jour, un homme riche, mécontent d'une sentence prononcée contre lui, dans un procès, par Ibn Leb, eut l'audace de l'attaquer en pleine rue. Dans son indignation, le rabbin prononça ces mots de la Bible : « O cieux, faites connaître votre stupéfaction ! » Cet incident avait eu lieu devant le magasin de parfumerie du riche marchand Abraham Catalano. Dans la nuit, le feu prit à ce magasin et s'étendit avec une telle rapidité que, dans l'espace de six heures, 8,000 maisons et 200 personnes furent brûlées. La chaleur qui se dégageait de ce foyer était tellement intense qu'elle détruisit tous les objets qu'on avait transportés, pour les sauver, hors de la ville, à la distance d'un trait d'arc. Sur les trente ou trente-six synagogues importantes qui existaient alors à Salonique (Schudt, *ib.*, I, 207), dix-huit furent réduites en cendres avec les rouleaux de la Loi qu'elles contenaient. Dans un exemplaire du נוה שלום d'Abraham Schalom (Constantinople, 1538), que je possède, sur le verso resté en blanc de la dernière feuille, se trouve conservée une inscription hébraïque de huit lignes, qui a été rayée plus tard, mais qui mérite d'être publiée ici comme le témoignage d'un contemporain de cette terrible catastrophe. Je

ne suis parvenu à la déchiffrer que très difficilement, les marges de l'inscription ayant été couvertes de papier par le relieur. La voici :

בימי שולטן סולמן מלך תורגמה שנה חמשת אלפים ושלש מאות
[ח]משה לשטרת הגולם רביעי לחדש אב נפל אש אלקים מן השמים
נער שלוניקי המפוארה·ושרף העיר הגדולה ולא נשארה שלישית
העיר נשרפו עשרים בתי כנסיות [ו]הרבה ספרי תורה ונשרפו כמו
מאה וחמשים נשמות והיתה בתוכה אשה [אחת] שהיתה בורחת
מן האש ובנה תחת ידה הימין ויחת ידה השמ[א]לית [מטלטל]
היתה רוצה להפיל המטלטל לבאר להצילו מן האש והפילה בנה
ובאה] לביתה ואמרו לה שכניה למה לא הפלת ה[מ]טלטל בבאר והיא
אומרת לא השלכ[ת]יהו והיא חושבת שהטליכה ה[מ]טלטל והשליכה
בה.

D'après cette inscription, le nombre des victimes s'éleva seulement à 150, et le nombre des synagogues détruites à vingt. C'est à peine si le tiers de la ville échappa au désastre. L'incident rapporté par cette petite note montre d'une façon saisissante la terreur des habitants. On a remarqué depuis longtemps que, sous la menace d'un très grave danger, on s'attache quelquefois à des objets sans valeur aucune. L'histoire de cette mère qui, tenant les objets qu'elle veut sauver sous le bras gauche et son enfant sous le bras droit, court vers un puits pour y cacher ces objets et qui, inconsciemment, y précipite son enfant et ne s'aperçoit de son erreur que lorsqu'à son retour, ses voisines lui en font l'observation, cette histoire, dis-je, montre que l'incendie de Salonique fut une de ces terribles catastrophes qui égarent complètement l'esprit de ceux qui en sont témoins.

Le récit d'un second témoin oculaire de cet événement nous a été conservé dans la collection de lettres de Joseph ha-Cohen[1]; il a pour auteur un cousin de ce chroniqueur. Bonafoux Ibn Alconstantini[2], qui s'était établi à Nicopolis, sans doute après l'expulsion d'Espagne, était par sa sœur Dolça, le beau-frère de Josué ha-Cohen, le père de Joseph. Comme Bonafoux mourut jeune, son fils Obadia quitta sa patrie, à l'âge de l'adolescence, et arriva à Salonique, où il acquit de la fortune et occupa bientôt, grâce à ses connaissances et à ses richesses, une position influente. Dans sa maison il y avait une synagogue et une école, avec une riche bibliothèque. Survint la néfaste nuit du dimanche au lundi 4 *ab* 1545. Une grande partie des habitants aisés de Salonique *étaient*

[1] Ms. de l'Alliance israélite universelle, cf. Loeb, *Revue*, XVI, 32 et s.
[2] Non fils d'Alconstantini, comme le dit M. Loeb, *Ibid.*, 41.

encore réfugiés à la campagne, la peste ayant commencé à sévir dans la ville. Mais le feu n'était pas seul à faire des victimes, le brigandage et les appétits de la populace, toujours prêts à se donner carrière au milieu des calamités publiques, s'étaient déchaînés sur la malheureuse ville, et plus d'un de ceux que le feu avait épargnés était devenu leur proie. Obadia Alconstantini, lui aussi, avait vu, non seulement sa maison avec la synagogue, l'école et la collection de livres précieux qui s'y trouvaient, devenir la proie des flammes, mais sa femme, elle-même, périr par le feu. A une époque plus heureuse, environ quatre ans auparavant, il s'était rappelé au souvenir de ses parents italiens et avait noué une correspondance épistolaire avec ses cousins Joseph et Todros ha-Cohen. Désormais seul et ayant pu à peine sauver une faible partie de sa fortune, il éprouva le désir de faire la connaissance des neveux de son père. De Saraval, sur le territoire italien, il annonça aux siens sa prochaine arrivée et ses douloureux motifs. Obadia paraît, en effet, n'avoir songé qu'à une visite et non à un établissement durable. En effet, bientôt après, en 1549, nous voyons qu'il a porté une pétition de son cousin Joseph ha-Cohen à la communauté de Salonique [1] pour l'inviter à contribuer à la rançon des Juifs orientaux prisonniers sur les galères de Cigala-Visconti, pour lesquels Joseph avait cherché vainement à réunir la rançon en Italie, Samuel Abrabanel, lui-même, n'ayant pas envoyé les cent scudi qu'il avait promis. Il est remarquable que Joseph ha-Cohen, en composant sa chronique, ne se soit pas souvenu de la relation faite par son cousin de l'incendie de Salonique. Celle-ci, qui a été conservée dans les papiers de Joseph, mérite d'autant plus, après trois siècles et demi, de voir le jour pour éclairer ce triste événement; du reste, la pâleur de l'écriture du manuscrit demande que le contenu soit rapidement mis en sûreté, sans quoi il ne tardera pas à devenir illisible.

חכם לבב ואמיץ כח גדול בחכמה ובמנין מטע ה' להתפאר. מז אמונים. ראש כל בנין בנוי להלפיות. תל שחכל פונים בו. לעבד את ה' ולדבקה בו. זרע ברוכי ה' ממשפחת רם אשר בחר ה' תלן ה' ונחלתו. הכהן הגדול מאחיו. אשר ה' אתו. אח טוב לישראל עם קדושי' רד ועם אל. הרופא לשבורי לב. במופצו' ודעת. החכם כמ"ה יוסף הכהן י"ץ

[1] M. Loeb, *l. cit.*, p. 37, place la lettre en l'an 1547. Mais, p. 47, note 1, il fait dater la lettre de Joseph de Provence, 7 novembre 1546, tandis que dans le ms. on a שט expressément ש"ט. La prise de Juifs par Cigala a donc eu lieu en 1544, et l'envoi de la lettre à Salonique cinq ans plus tard, par suite en 1549.

אל יפלא בעיניך אדו' אם עמדתי ימי מספר לא באתי לבקר בהיכלך
נכתב ידי ולא דרשתיהו כמשפט. כי לא במרד ולא במעל עשיתי כה
אך אמנם מנעני טרדות הלב כי השקט לא יוכל מפני יד הזמן כי
נסעה ורמה עלי ותלאותיו וכבוהיו בעיר מצאוני הכוני פצעוני הממוני
מחה הדריכוני וימררוני ורובו וישטמוני. וכאשר שערתי לנוח המד
ומוני. הביאו בכליותי בני אשפתו ויפרפרוני עד כי ירדתי פלאים.
כי הפרני אלהים בארץ שאלוניקו שם צוה ה' את הברכה באסמי
ושם שלו הייתי ושאנן בהיכלי שקט ושאנן על למודי. ביתי פתוח
לרחה אין עיף ואין כושל בה. ביתי בית ועד לחכמי' בית מלא
ספרי' ונשכח כל עמלי. בעונותי הרבים כבודי מעלי הפשיט. ויחר
עלי אפו ויחשבני לו כצריו ויתנני למסיסה [l. למשיסה] בארץ נוד
ואלך נע ונד בארץ. כי בכ"א לטיון שנת ט"ה פזורה ישראל חרה אף
ה' בעמו ויט ידו עליו. דרך קשתו כאויב נצב ימינו כצר. ויכהו בדבר
כבד מאד. ויצאנו בכפרים עד יעבור זעם. ובכל זאת לא שב חרון
אף מישראל לא השיב ידו מבלע. ויהי היום ועיר בגוים שולח. והנה
שמועה שמענו ותרגז בטננו. ע[ו]ד זה מדבר וזה בא ויאמר אש אלי"ם
נפלה מן השמים. ותבער בכל קהלות שאלוניקו. ממרום שולח
אש בכל מחמדיהם. ותבער ביסראל אש להבה אכלה סביב. ויש
הגם את קולם ויבכו. העלו עפר על ראשם ויתאבלו. כי יום מהומה
ומבוכה ומדוחה טלח ה'. יום צרה והוכחה ונאצה היום הזה. כי
קרה ביום לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק ליל יום בֵּ ד' לאב אב
לכל הצרות. הלילה ההוא יקחהו אופל. אל יחד בימי שנה. אל תבא
רמה בו. יקבוהו אוררי יום. ואל יראה בעפעפי שחר. היום ההוא
יהי חשך. יג[מ]אלהו חשך וצלמות במספר ירחים אל יבא. כי ביו"ה
יהיו מל' ב"כ וב"מ ויותר (ה"ק) [lis. מה'] אלפים בתים מישראל נשרפו.
ומהו יותר מה' נפשות מישראל ונגזר עליהם ביו"ה ד' מיתות ב"ד.
כי מהם נפל הבית עליהם ומתו בסקילה. ורבים נשרפו ומהם נהרגו
בסיף לשלול שלל ולבוז בז. ומהם נחנקו בהשען. וידו פרש צר על כל
מחמדיהם יתר פליטה האש. ואני ביו"ה הוספתי על השמועה האש
הגדולה אכלני הממני מנפש ועד בלע. נפלה עטרת ראשי בתוך השרפה
הגדת עטרת נשי' מרה אמרת תנצבה. אוי לעינים שכך ראו או
לאזנים שמעו על זאת אספדה ואילילה עיני עיני יורדה מים מפני
פרידה אלך קדורנית. יהי רצון מלפני משיב יחידים ביתה שהדא
מיתה כפרה לכל עונותינו ולכפורת עמו ישראל ויאמר די לצרותינו
אכ"ר. ולהכפיל אנחותי ויגונותי עו' אספר עלי רעות אין כהה לשברי
אושה מכתי כי נורשתי מנכסי נשרפו בתי חמדתי. ביתי בית תפלה
וכל ספרי ומחמדי הטובים ספר תמו מבלהות. תורה שבכתב ותורה
שבעל פה חבל על דאבדין ולא משתכחין. וכל אשר בנסתי נצאתי און
לי הון פתק וצדקה יעשה אותם האדם וחי בהם חיי עולם ומקרקעי
ואגנן משלמלי היו לשרפת אש. ומהם שללו אויבים ישיב להם ה'
גמול כמעשה ידיהם ירדפם באף וישמידם. יבעיניתי הכבדי' נשארתי
שולל ועירום ויתשתף עלי נפשי. צרה ויגון אבצא עלי לבי דוי. כי
זכיתי יניים מקדם. ועתה רבית אמחתי אסה על אחיתה חיברית.

צרות חדשות משכחות ישנות אימות מות ומבוכות רבות כוללות גם פרטיות לא ינחוני בלעי רוקי. ולולי ה' צבאות כי לא עזב חסדו ואמתו מעמדי בעיר מצור ולא בזה ולא שקץ ענות ע(ו)ני וגם לא הסתיר פניו ממני. והוטיר לי שריד כמעט כסדום הייתי לעמורה דמיתי. אמנם נשאר מעט מהרבה. ואין מעצור לה' להושיע ברב או במעט מאשר באתי זה איטאליא אשר לא חשבתי ולא עלתה על לבי לישא וליתן אולי יחנן ד' שארית ויהיה המחנה הנשאר לפלטה בע"ה. ולהיות כי מימי קדם קדמתא ומימי עולם ומשנים קדמוניות נכספה גם כלתה נפשי לחזות בנועם פניכם היקרים ולבקר בהיכלכם היכל הקדש פנימה גם לטעום טוב טעם ודעת פניני שפתותיכם אמרתי הואיל ואתא לידן אמרתי אלכה נא ואראה את אחי תושבי גינוזה הם המדה הגבורים אשר נקבו בטמות ומעולם אנשי השם. ובכן הגעתי פה שארוואלו עיר קצה גבולכם. ולמחר אבא אליכם ונרוה דודי' יחד. ואדבר(א)[ד]ם שלו'.

DAVID KAUFMANN.

CORRESPONDANCE

M. le rabbin Mayer, membre du Conseil de la Société des Études juives, nous adresse la lettre suivante :

Qu'il me soit permis d'élever quelques objections contre la doctrine du savant M. Isidore Loeb qui place à l'époque du second temple [1] la composition des Psaumes (que je n'ose plus dire de David), comme d'autres savants modernes, celle des plus beaux chapitres de nos prophètes.

Il me semble d'abord qu'à cette époque, par suite de la captivité de Babylone, le chaldéen était devenu la langue usuelle des Juifs et avait presque entièrement remplacé la langue hébraïque. Or, est-il admissible, je le demande au sens commun, que les compositions les plus sublimes d'une langue aient été faites à une époque où cette langue n'était plus parlée? Et, si c'est à l'époque du second temple que se sont produits les chefs-d'œuvre de la langue sacrée, comment se fait-il que les relations historiques dans la Sainte-Écriture s'arrêtent au moment où ce temple vient d'être construit? Comment se fait-il qu'il n'y en ait point de l'époque contemporaine, ni de celle d'Alexandre le Grand, ni de celle des Macchabées? Il y avait là cependant des événements mémorables à raconter.

Si, à l'appui de leur doctrine qui jette en quelque sorte aux quatre vents des différents siècles, et surtout des siècles les plus rapprochés, les feuillets de la Sainte-Écriture, les savants, qui contredisent nos commentateurs les plus vénérables, nous présentaient des inscriptions authentiques, des documents irréfutables, nous serions forcés de nous incliner devant ces documents. Mais sur quoi fondent-ils leur doctrine? Uniquement sur des conjectures, sur des hypothèses. Or, je le demande, est-il raisonnable

[1] Voir *Revue des Études juives*, n° 40.

de faire fond sur des conjectures et des hypothèses plutôt que sur des traditions qui se sont incarnées dans des générations successives, qui sont restées invariables pendant des siècles et qui nous ont été transmises par les commentateurs les plus accrédités et les plus dignes de foi?

Comment peut-on prétendre, d'une manière si absolue, que *pas un* des Psaumes (appelés jusqu'ici les Psaumes de David) « n'est antérieur à l'exil de Babylone »?

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les Psaumes ne sont pas tous de David et doivent appartenir à plusieurs auteurs; mais de là aller jusqu'à refuser de lui en attribuer un seul, cela me paraît plus que hardi, téméraire.

Est-ce que vous vous refuserez aussi à lui attribuer l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathan? Cette élégie, qui cependant doit lui appartenir, atteste hautement qu'il était homme à composer des Psaumes. Pourquoi lui refuser, par exemple, celui où il dépeint si vivement les sentiments de sa sincère pénitence après la mort d'Uri, l'époux de Bethsabé?

Mendelsohn, qui a traduit d'une manière si parfaite les Psaumes de David, n'a-t-il pas cru qu'il faille en faire remonter quelques-uns jusqu'à lui?

Nous voulons bien admettre qu'à l'époque du second temple, il n'y avait plus d'idolâtrie; mais il y avait certes moins de piété (l'histoire est là pour le prouver, surtout celle des prêtres qui avaient joint l'autorité politique à l'autorité sacerdotale) qu'à l'époque des rois pieux, tels que Josaphat, Ezéchias, Josias et même qu'à l'époque de David et Salomon, malgré les graves péchés auxquels ceux-ci se sont laissé entraîner. Il est donc vraisemblable que ces livres ou ces chapitres de l'Ecriture-Sainte, qui respirent si fortement le sentiment religieux, ont été plutôt inspirés et écrits à l'époque du premier temple, malgré l'idolâtrie qui existait et précisément pour combattre cette idolâtrie.

N'est-ce pas d'ailleurs un fait reconnu que c'est plutôt au moment de leur naissance et de leur formation qu'après une longue durée, que les religions suscitent des génies poétiques, inspirent des écrits sublimes?

Maintenant nous voudrions demander où l'on en veut venir avec ce qu'on appelle la littérature des Pauvres; quel profit ou quelle vérité pense-t-on en tirer?

Le pauvre, dépeint par M. Loeb, est un personnage plein de contradictions. Il est juste, intègre et il est chargé de péchés et de remords. Le riche ne peut-il pas être juste et intègre aussi bien que le pauvre? Jusqu'à présent, on a cru que le Psalmiste décrit

les divers sentiments qui occupent l'homme dans les diverses conditions et circonstances où il peut se trouver. Tantôt il expose les sentiments du juste, du pénitent, du malheureux, tantôt il fait parler le riche, le méchant, l'incrédule, l'impénitent; mais son but est toujours d'exhorter à la confiance en Dieu et au respect de sa loi. Le Dieu qu'il recommande à notre vénération, à notre obéissance, c'est le Dieu tout puissant, le Dieu de justice, de bonté, de miséricorde, qui préside aux événements du monde, qui surveille spécialement les actes, la conduite des hommes pour rémunérer tôt ou tard chacun selon son mérite.

« Le Pauvre, dit M. Loeb, est un grand pécheur, c'est pour lui à la fois un sujet *d'affliction et de consolation*. » Un sujet d'affliction, on comprend; mais comment un sujet de consolation? — « Ses péchés lui expliquent ses souffrances. » — Mais lorsque nos souffrances viennent de nous-mêmes, de nos propres fautes, ne sont-elles pas d'autant plus cuisantes? Ce n'est nullement un sujet de consolation, mais plutôt d'affliction que d'avoir à nous dire que nos souffrances viennent de nos propres péchés.

Quant à Job, comment peut-on dire qu'il accuse Dieu et se révolte contre lui? Il ne se révolte que contre ses amis qui veulent attribuer ses maux à ses péchés. Job sent qu'il est juste, intègre, bienfaisant; néanmoins il ne se révolte pas contre Dieu, puisqu'il dit : ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך. את הטוב נקבל מאת אלהים ואת הרע לא נקבל. « Dieu a donné, Dieu a repris; que le nom de » l'Eternel soit béni! Nous acceptons le bien que Dieu nous envoie, » pourquoi n'accepterions-nous pas le mal? »

Job, au milieu de ses chagrins et de ses souffrances, qu'il ne croit nullement avoir mérités par ses péchés, persiste dans la piété, dans sa confiance en la justice et la bonté divines. C'est là le sublime exemple de résignation que nous offre le livre de Job. Il soulève la question de la Providence, des peines et des récompenses; mais il ne la résout que par la confiance qu'il faut avoir, malgré tout, en la justice divine, sans vouloir pénétrer ses voies mystérieuses qui sont au-dessus de notre portée.

Comment peut-on prétendre que le sentiment de l'immortalité de l'âme est absent des Psaumes? Que signifient donc ces paroles et mille autres que je pourrais citer : אדני אתה טובתי, לא תעזב נפשי לשאול, לא תתן חסידך לראות שחת, תודיעני ארח חיים שבע שמחות את פניך, נעימות בימינך נצח. : « Seigneur, tu es mon bon- » heur; — Tu n'abandonnes pas mon âme à la tombe; tu ne per- » mets pas que le juste voie l'anéantissement. Tu me fais voir le » sentier de la vie; tu me rassasies de joies devant ta face; tu me » feras goûter *à jamais* les délices à tes côtés. »

Dans l'Ecriture-Sainte, on ne trouve nulle part, il est vrai, une exposition méthodique des raisons sur lesquelles s'appuie la croyance à l'immortalité de l'âme; mais cette croyance pénètre toutes les pages de l'Ecriture-Sainte. Pour les auteurs de la Bible, cette croyance est tellement innée dans l'homme et tellement inhérente à la croyance en Dieu, qu'ils n'ont pas songé à en donner une démonstration, à en faire le sujet d'une exhortation. Ils ne se sont appliqués qu'à combattre l'idolâtrie et le sensualisme, à inculquer, à fortifier la vénération du Dieu invisible. Cette vénération (qui ne méconnaît pas l'existence de bien des iniquités terrestres) ne va pas sans la croyance à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses dans une vie future, au-delà de la tombe.

Quant aux versets où le Psalmiste dit que « les morts ne louent » pas Dieu », ils se trouvent dans des Psaumes où l'auteur sollicite la prolongation de la vie présente pour glorifier Dieu sur la terre, pour répandre son nom et son culte parmi les hommes; mais ces versets n'entraînent nullement la négation de la vie future (Voir *Biour*, Ps. xxx, 10).

Pour les Psaumes, ce qui est le plus probable, c'est qu'à l'époque d'Ezra et de la Grande Synagogue, à l'époque où le temple a été rebâti et le culte reconstitué, à l'époque où s'est formé le canon biblique, il en existait plusieurs recueils et que la Grande Synagogue les a réunis en un seul.

Cette opinion paraît la plus satisfaisante à tous les points de vue, au point de vue rationnel comme au point de vue traditionnel, et semble devoir être adoptée.

Ajoutons : Ce qui importe d'ailleurs, ce n'est pas de savoir quel est l'auteur de tel ou tel Psaume, mais de nous pénétrer du sentiment religieux qui les a tous inspirés et qu'ils sont propres à imprimer dans nos âmes.

Paris, le 1er septembre 1890.

MICHEL MAYER.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אגרות צפון Igroth Zofon, neunzehn Briefe über Judenthum (in hebr. Lettern) von Samson-Raphael Hirsch, hebr. übersetzt, nebst einer ausführlichen Biographie des Autors im hebr. verfasst, von Moses Salomon Aronsohn aus Kowno. Vilna, impr. Romm, 1890 ; in-8° de 244 p.

אוצר הספרות Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft, Poesie und Belletristik, edirt von Eisig Gräber ; III. Jahrgang. Jaroslaw, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890 ; in-8° ; pagination discontinue et recommençant presque à chaque article.

ס' אכסניות של תורה. Die rabbinischen Lehrstätten, zur Geschichte der Talmud-Akademien (Jeschibot) in Russland, von ihrer Entstehung bis auf die Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung ihrer jetzigen Zustände und Darlegung zur Hebung derselben sowie der jüd. Lehre überhaupt, von Moses Reines ; erstes Heft ; Separatabdruck aus dem Gräber'schen Jahrbuche, III. Jahrgang 5650-1890. Cracovie, imp. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 35 p.

ס' בית אבות Composé de deux parties, dont la première, ראשי אבות, en dix-huit chapitres, s'occupe de sujets rabbiniques ; et dont la seconde, אבן שלמה, est un commentaire des Pirké Abot ; à la fin, quelques pages de חדושי אגדה ; le tout par Salomon Zalmon, rabbin de Neustadt כורגינדט ; édité par Samuel-Isaac Herschmann. Berlin, impr. I. Itzkowski, 5649 (1889) ; in-4° de xx p.-127 ff.

ס' בית אהרן Beth Aharon, R. Aharoni Fuld Responsa atque Adnotationes in plerosque Talmudi Babylonici Tractatus, Aruch, Tischbi, Meturgeman, etc., ediderunt filii auctoris. Francfort-s.-M., impr. Slobotsky, 5650 (1890) ; in-4° de xvi-227 p.

ס' בית יעקב Notes sur des sujets de science rabbinique, par Abraham Bick, 4e partie du livre אהל מועד du même auteur. Presbourg, imprimerie de l'auteur, 5650 (1890), in-8° de 56 ff.

ס' דברי הימים לעם בני ישראל Petite histoire des Juifs depuis les origines jusqu'à nos jours, à l'usage de la jeunesse, texte hébreu vocalisé, par Wolf Jabeç. Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5650 (1890) ; in-8° de v-120 p.

ס' דברי נחמיה Contenant douze homélies (*deruschim*) en trois parties, savoir : 1° דברי תשובה ; 2° דברי גאולה ; 3° דברי הלכה ; par Menahem Hayyim Lewinsohn. Varsovie, impr. Jacob Unterhändler, 5650 (1890) ; in-4° de 168 p.

ס' דור ורדרשיו Dor Wedorschow, Bio-bibliographisches Lexicon, par L. Ehrath. Wilna, libr. Romm. Le premier fascicule que nous avons sous les yeux est une brochure in-8° de 64 p., datée de 5649 (1889) et contenant le commencement de la lettre *aleph*. L'ouvrage s'annonce comme devant être à la fois un répertoire des auteurs אספת חכמים et un répertoire des livres אספת ספרים.

ס' דור וחכמיו Dor Wachachamaw, Geschichtsbilder aus der Gegenwart, ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Literatur der Gegenwart, von Moses Reines. Erster Band. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 188 p. et 12 planches contenant chacune un portrait.

דמעת כשקים Dimas Aschukim, Die Thränen der Bedrückten, Novelle von D. S. Silberbusch ; 2. Auflage. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de VIII-158 p.

הלכות בדיעות Halachoth gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana, herausggb. und mit kritischen Noten versehen von J. Hildesheimer. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8° de 380 p. La suite à paraître plus tard. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

הדהמ"ץ Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde, von Osias H. Schorr. XIII° année ; Wien, impr. Ad. Fanto, 1889 ; in-8° de 139-(2) p.

Contient les articles suivants : Critique de *Mebo ha jerusalmi* de Frankel, du *Gibat Jerusalaïm* de Wiesner, des Consultations rabbiniques publiées par A. Harkavy, du *Dikdukê Soferim* de Rabbinowitz, etc. ; articles lexicologiques, additions à l'*Arukh*, les mots étrangers du Talmud ; élégie sur un auto-da-fé du Talmud, par Mardochée Juda de Blanes.

ס' יפה ללב Consultations rabbiniques et autres recherches rabbiniques par Hayyim Palaggi ; 3° partie. Smyrne, impr. Hayyim Abraham de Segora, 5654 (1894). L'ouvrage ayant paru vers mars 1890, il y a une faute d'impression dans la date.

ס' יפה תלמוד ח"ג וס' עין יפה. Troisième partie des Novelles talmudiques de l'auteur appelées יפה תלמוד et Novelles sur le עין יעקב appelées עין יפה. Smyrne, imprimerie Hayyim Abraham de Segora, 5650 (1890), in-8° de 171 ff.

ירושלים Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlichen genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, herausgg. unter Mitwirkung von Fachmännern im H. L. und ausserhalb desselben von A. M. Luncz ; III. Jahrgang, 5649-1889. Jérusalem, impr. et libr. Luncz, 1889 ; in-8° de (2)-232-8-114 p.

Les principaux articles sont : Histoire des Juifs dans la Terre-Sainte, depuis l'expulsion d'Espagne (suite), par A.-M. Luncz ; Sodome et Gomorrhe par M. Friedmann ; Histoire de la synagogue de Moïse b. Nahman, par Isaac Juda ; Lettre de Jérusalem, de l'année 5346, à R. Abra-

ham de Pérouse, éditée par David Castelli ; diverses lettres anciennes de Safed, publiées par David Kaufmann. — La partie allemande contient principalement : Cultur-historiche Studien über das Heilige Land, par C. Schick ; Jüd. Schriften, zur Geographie Palästinas, par M. Steinschneider ; Neue archäolog. Entdeckungen in Jerusalem in den letzten zwei Jahren, par C. Schick.

כבוד חכמים Anhang zum ersten Bande der Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling contra Bloch. Wien, libr. Breitenstein, 1890 ; in-8° de 23 + 31 p. Hommage à M. le rabbin Bloch publié par ses ouailles de Florisdorf.

ס' כי נער ישראל Poésies hébraïques par Israël Costa. Livourne, impr. Israël Costa, 5650 (1890) ; in-8° de (1)-110 ff.

כנסת ישראל Biographie juive, par Samuel Joseph Fünn ; fascicules 7 et 9 ; lettre *yod*. Varsovie, impr. Alex. Gins, 5650 (1890) ; in-8°, pages 401-704.

ס' לב חיים Consultations rabbiniques, par Hayyim Palaggi, 3e partie. Smyrne, impr. Hayyim Abraham דש"ן (de Segora), 5650 (1890) ; in-4° de 130 + 8 ff.

מאמר על שמות ערי ארץ ישראל « Mémoire sur quelques noms géographiques de la Palestine, par J. Halévy ; 1er fascicule ; tirage à part de l'annuaire *Jérusalem* [de Luncz], volume III et IV. » Jérusalem, impr. A. M. Luncz, 1890 ; in-8° de 60 p.

Ce travail de M. Jos. Halévy est une des choses les plus intéressantes et les plus instructives qu'on puisse lire. Ne pouvant analyser toute cette étude, qui est remplie de faits, nous voulons donner une idée de la partie consacrée à Jérusalem. 1. Le nom de יבוס est יבש, comme si on avait הר יבש, montagne dénudée ; — 2. צירון doit être rapproché du biblique ציה *ciyyah*, de sorte que le sens est à peu près le même que dans le numéro précédent ; — 3. מוריה est le féminin de מורה, qui vient de la racine ירה ; le mot est un qualificatif d'un dieu indigène adoré en ce lieu ; par abus, les Hébreux auront supposé plus tard que le mot venait de la racine מרה, de sorte que le qualificatif devenait injurieux pour le dieu indigène ; remarquer אלון מורה, Gen., 12, 6 ; אלני מרה, Deut., 11, 30 ; — 4. שלם *Salem*, est un synonyme de צדק *cédek*, dieu cananéen ; — 5. ירושלם est pour ירוע שלם (cf. זרובבל pour זרוע בבל ; nous remarquons seulement que, dans ce dernier nom, le premier bêt a pris un *daguesch*), c'est-à-dire le dieu Salem fait retentir ses cris de guerre ou de triomphe ; — 6. בזק *Bézek* a, dans les racines sémitiques, le sens de jaillir ; il est donc synonyme de שלח, *siloéh*, la fontaine bien connue de Jérusalem.

מגדל צופים. Voir Klein (Moses).

מחזור ויטרי Machsor Vitry nach der Oxforder Handschrift (Cod. n° 1100) zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, von S. Hurwitz. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8° de (1)-220 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

ס' מנהגים Recueil sur les *minhagim* par chapitres classés alphabétiquement. Varsovie, impr. Holter, 5690 (1890), in-8° de 144 p.

מעין גנים Majan-Gannim, Commentar zu Job von Rabbi Samuel b. Nissim Masnuth, lebte in Aleppo im XII. Jahrhundert ; zum ersten Male nach einer Oxforder Hdschr. herausgegb., mit Bemerkungen und einer Einleitung versehen, von Salomon Buber. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 in-8° de XV-135 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

ס' המשנה Hammaschneh. der Mischnah-Lehrer, zweckmässige Auszüge aus der Mischnah als Vorschule für den Talmud-Unterricht, edirt von M. Friedmann. Wien, chez l'auteur, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890 ; in-8° de (4)-20 p.

נביאים אחרונים, ס' ירמיה Lieber Jeremiæ, Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer ; præfatus est edendi operis adjutor Fr. Delitsch. Leipzig, libr. B. Tauchnitz, 1890 ; in-8° de XII-147 p.

נצח ישראל Nezah Israel, Gedanken über die Verewigung Israels, zugleich ein neues interessantes und hoch wichtiges Project zur Verewigung der Juden, d. h. zur Aufbewahrung des Andenkens der Juden aller Länder, von Moses Reines. Cracovie, libr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 54 p.

כוכן המלך ou יד ושם Roman concernant l'histoire générale et l'histoire des Juifs en 1669, par le Dr Lehmann, de Mayence ; traduit en hébreu par A. Zuckermann. Varsovie, sans impr., 1890 ; in-8° de 208 p.

כדר טהרות עם פירוש הרב ר' משה בן מימון Commentaire de Maïmonide sur la mischnah séder Tohorot, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque, par J. Derenbourg ; quatrième livraison. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8°, p. 79 à 244, traité de *Para;* p. 1 à 64, traité de *Tohorot* jusqu'au ch. IX, paragr. 7.

כדר פרקי אבות Traité des Aboth avec commentaire appelé דורש לפרקים par Mardochée Rubinstein, de Zolkiew. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1889 ; in-8° de 88 ff.

ס' עין מאיר Novelles talmudiques sur *Gittin*, sur le *Hilkhot guéruschin* de Maïmonide, sur *Hullin*, et vingt et une questions talmudiques et divers sujets de *Beça*, par Méir Tauber. Presbourg, impr. Alkalay, 5650 (1890) ; in-f° de V-168 + 14 ff.

עוגב רחל Rachelis citharæ cantus, sive Tergestinæ matronæ Rachelis Morpurgo e gente Lausatia carmina epistulæ scripta, nunc primum sæcularibus sacris natalis eius e manuscriptis descripsit, commentariisque auxit Victorius Castiglioni, addita commentatione de poetriæ vitæ, de mulierum conditione apud Hebræos, deque legibus metricis quibus carmina hebraica ab Italis confecta adstringuntur. Tergeste (Trieste), MDCCCXC. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 118 p.

עץ הדעת Kurzgefasste Encyclopädie aller Wissenschaften mit Hinblick auf deren Gestaltung im Alterthum, respective im biblischen Zeitalter, von S. Rubin. Wien, impr. Ad. Alkalay, 1891, in-8° de 80 p.

ס' ערוך השלם Aruch completum... auctore Nathane filio Jechielis..., edit Alexander Kohut. Tomus sextus. Vienne, libr. A. Fanto, 1890 ; in-4° de (2)-400 p. Contient lettres *samekh* à *pé*, jusqu'au mot פקם.

ס' פרי הארץ Notes sur des sujets de science rabbinique, par Abraham Bick ; 3e partie de son livre אהל מועד. Presbourg, imprim. de l'auteur, 5650 (1890) ; in-8° de 59 ff.

קהלת שלמה Catalog hebräischer Handschriften von S.-J. Halberstam in Bielitz. Wien, impr. A. Fanto, 1890 ; in-8° de 127 p.

שם עולם Schem olam, Philosophisch-kabbalistische Abhandlung und Briefe von Rabbi Jonathan Eibenschitz, nach einer einzigen Handschrift

aus der Bibliothek des Hn. Dr Ad. Jellinek, nebst einer Einleitung von Dr S. Rubin, als Beitrag zur Geschichte der Eibenschitz' schen Kabbala, mit erklärenden Anmerkungen herausggb. von Arthur S. Weissmann. Wien, impr. Adolf Alkalay, de Presbourg, 1891 (paru juin 1890); in-8° de 112 p.

אלה תולדות··· מו"ה פאביוס מיעזנס Fabius Mieses, eine biographische Skizze von Israël Günzig; Separatabdruck aus dem Jahrbuche « Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft », edirt von Eisig Gräber. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890; in-8° de 54 p.

התוספתא לפי סדר המשניות Tosifta juxta Mischnarum ordinem recomposita et commentario instructa, auctore Adolpho Schwarz. Pars I, ordo Seraïm. Vilna, impr. Romm, 1890; in-8° de XXVI-430-(1) p.

ס' תוספתא עתיקתא Uralte Tosefta's (Borajta's), Sammlung von uralten (noch unedirten) Borajta's aus den 2-5 Jahrhundert, oder 5. Abtheilung, enthält Nidda Borajta in 7 Recensionen; die Geburt des Hohenpriesters R. Ismael b. Elisa in 5 (9) Recensionen; die Beerdigung des Gelehrten und des Zöllners in 6 Recensionen; das weise Kind æthiopischer Eltern in 3 Recensionen; Agada aus Pirke R. Elieser; Commentare eines Gaons zu den Mischnajot Traktat Kelim, Cap. I, Mischna 1-4, und Tractat Para Cap. VIII; Gutachten des R. Moses Maïmonides, etc., zum ersten Male nach seltenen Hdss. mit Paralellstellen, Varianten und kritischen und erklärenden Anmerkungen hrsgg. von Chaim M. Horowitz. Francfort-s.-Main, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890; in-8° de XII-88 p.

הוספתא סדר נשים « La Tosephta, livraison Naschim, avec le commentaire Heschek-Schlomoh, tirée d'un grand nombre d'œuvres et manuscrits, corrigée, nouvellement classée, complètement simplifiée et expliquée avec l'aide des sources talmudique et littéraire par Lev Friedlaender. » Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 5650 (1890); in-8° de 17 + 248 p.

תלמוד בבלי, בבא מציעא, פרק א' Talmud Babha M'zia, I. Abschnitt, mit Commentar R. Sch. I. [c'est-à-dire Raschi] zum Unterrichts- Gebrauche, edirt von M. Friedmann. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890; in-8° de (II)-51 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling contra Bloch. Erster Band. Wien, libr. M. Breitenstein, 1890; in-8° de 393 p.

ALBERS (Emanuel). Die Quellenberichte in Josua I-XII; Beitrag zur Quellenkritik des Hexateuchs. Bonn, libr. Otto Paul, 1891; in-8° de 150 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5651; 7e année, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives isr.; in-12 de 116 p.

Contient, entre autres, une étude de M. L. Lazard sur Ménessier de Vesou, avec renvoi à plusieurs documents inédits, et une étude de M. Léon Kahn sur feu l'avocat israélite Michel Hemerdinger, né à Colmar en 1809.

BAUDISSIN (Comte Wolf Wilhelm). Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums. Leipzig, libr. S. Hirzel, 1889; in-8° de XV-312 p.

BLOCH (Moses). Das mosaisch-talmudische Erbrecht. Budapest, imp. Athenæum, 1890 ; in-8° de VIII-70 p. Dans Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule, de Budapest, année scolaire 1889-90.

BRINTON (G.-Daniel). The cradle of the Semites ; II. A Reply by Morris Jastrow. Philadelphie, sans impr., 1890 ; in-8° de 26 p.

BUDDE (Karl). Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. Giessen, imp. G. Rickert, 1890 ; in-8° de VII-276 p.

BUHL (Frants). Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig, libr. W. Faber, 1891; in-8° de 262 p.

CAMMEO (Giuseppe). La comunione israelitica di Napoli dal 1830 al 1890, cenni storici. Naples, lib. A. Bellisario, imp. De Angelis, 1890 ; in-8° de 38 p.

CINGOLI (Isacco-Giuseppe). כ' כהנת עולם Il sacerdozio dell' Umanità, operetta didattica. Livourne, imp. I. Costa, 1890, in-8° de 37 p.

COHN (Heinrich Meyer). Die Juden im heutigen England. Berlin, imp. R. Mosse, 1890 ; in-8° de 21 p.

CORSSEN (Peter). Die Altercatio Simonis Iudæi et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. Berlin, lib. Weidmann, 1890, in-4° de 34 p.

DALMAN (Gustaf H.). Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte. Berlin, libr. H. Reuther, 1889 ; in-8° de 91 p.

DALMAN (Gustaf H.). Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleider des Heilsmittlers, mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Litteratur. Leipzig, lib. W. Faber, 1890 ; in-8° de 55 p. N° 25 des publications de l'Institutum Judaicum de Leipzig.

DAVID GANS' chronikartige Weltgeschichte unter dem Titel Zemach David... in's Deutsche übertragen u. mit Anmerkungen versehen, von Gutmann Klemperer. II. Heft, Prague, lib. Dr Grünwald, 1890 ; in-8°, p. 67 à 96.

DELITZSCH (Franz). Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. Leipzig, libr. W. Faber, 1890; in-8° de VII-160 p.

DUESTERWALD (Franz). Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. Fribourg en Brisgau, libr. Herder, 1890, in-8° de VIII-194 p.

EISLER (Léopold). Beiträge zur rabbinischen Sprache und Alterthumskunde; VI. Theil. Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1890 ; in-8° de 164 p. Recueil d'articles parus dans le Monatschrift de Grætz, de 1872 à 1882.

EURINGER (Sebastian). Der Masoratext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig, lib. J.-C. Hinrichsen, 1890 ; in-8° de VIII-136 + 48 p.

FUERST (Julius). Glossarium græco-hebræum oder der griechische Wörterschatz der jüdische Midraschwerke, ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde. Erste Lieferung. Strasbourg, libr. J. Trübner, 1890, in-8° de 48 p. allant jusqu'au mot אריקונין.

L'auteur nous envoie les rectifications suivantes : 1° Parmi les œuvres de Josèphe, contrairement à ce qu'il a dit dans l'introduction, c'est seulement la Guerre des Juifs qui fut aussi écrite en hébreu; 2° Parmi les Livres des Macchabées, c'est seulement le premier qui fut écrit en hébreu;

3° l'auteur ajoutera des additions et rectifications sur les passages תורה שלימד אונקלום וגו׳ (d'après Jastrow), sur לאו דווקא אלא ג׳ ; 4° l'auteur efface le mot ותיק de la série des mots étrangers ; 5° sur le passage de Sifré חלקת שם כי דה׳ מלמד שהיה מוטל מחוקק כפון, l'auteur a ajouté que dans les mots מלמד שמת מטה מת בגפי שכינה, le mot גפי signifie ici *baiser* : מיתת נשיקה.

GELBHAUS (S.). Mittelhochdeutsche Dichtung in ihrer Beziehung zur biblisch-rabbinischen Literatur ; I. Heft : Freidank's Bescheidenheit. Francfort s/M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de 62 p. — II. Heft : Die Gedichte Walthers von der Vogelweide ; *ibid.*, *ibid.*, 1889, in-8° de 40 p. — III. Heft : Ueber den Parcival Wolframs von Eschembach ; *ibid.*, *ibid.*, 1890 ; in-8° de 33 p.

GIESEBRECHT (Friederich). Beiträge zur Jesaiakritik, nebst einer Studie über prophetische Schriftstellerei. Goettingue, libr. Vandenhoegh et Ruprecht, 1890 ; in-8° de IV-220 p.

GLASER (Eduard). Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Mohammed, nebst einem Anhange zur Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr., auf Grund der Inschriften, der Angaben der alten Arabern und der Bibel. Zweiter Band. Berlin, libr. Widmann, 1890, in-8° de 575 p.

Le premier volume n'a pas encore paru. Les chap. XXIV et suiv. du second volume sont consacrés à la géographie et à l'ethnographie de la Bible.

GOITEIN (H.). Der Optimismus und Pessimismus in der jüd. Religionsphilosophie, eine Studie über die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. Berlin, Mayer et Müller, 1890 ; in-8° de 111 p.

Passe en revue, sur la question, la Bible, puis Saadia, Joseph ibn Çaddik, Juda Halévi, Abr. ibn Daud, Maïmonide. Très bon ouvrage de début, bonne exposition, connaissances sérieuses de la philosophie et de la littérature scientifique.

GRÆTZ (H.). Geschichte der Juden ... Achter Band, dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage. Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1890 ; in-8° de 507 p. Ce volume va de la fin de la peste noire jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne.

GRILL (Julius). Zur Kritik der Composition des Buches Hiob. Tubingue, libr. Fues, 1890, in-4° de 80 p. Joint à la Einladung zur akad. Feier S. M. des Königs Karl von Württemberg auf den 6. März 1890.

GRUENWALD (M.). Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie, mit steter Rücksichtnahme auf die talmudische-midraschiche Literatur. Francfort s/M., lib. J. Kaufmann, 1890, in-8° de 36 p. Extrait de la Monatsschrift de A. Weissmann.

GUEDEMANN (M.). Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus Evangeliums. Wien. libr. R. Löwit, 1890, in-8° de 48 p.

HARKAVY (A.). Un fragment hébreu de papyrus en la possession de B. C. Golenischeff ; in-8° de 6 p., plus une planche ; en russe.

ILIOWIZI (Henri). Jewish Dreams and Realities contrasted with Islamitic and Christian claims. Philadelphie, sans imp., 1890, in-8° de 279 p.

Ivoy (Paul d'). Les Juifs à travers les âges, grand roman historique inédit, illustré par Ad. Valiquet. Paris, P. Boyer (1890) ; in-4°. Publié par livraisons à 10 cent. Il a paru (fin juin 1890) 3 ou 4 livr.

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, herausggb. von Dr N. Brüll ; X. Jahrgang. Franfort-s-/M. libr. Reitz et Kœhler, 1890 ; in 8° de 181 p. Tout le fascicule est consacré à une étude, qui est très intéressante, sur les exilarques babyloniens sous les Arsacides et les Sassanides, par Felix Lazarus.

Jahuda Bonsenyor. Libro de Paraules e dits de savis e filosofs, Los Proverbis de Salomo, Lo libre de Cato, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documents per en Gabriel Llabrès y Quintana. Palma de Majorque, impr. Joan Colomar y Salas, 1889 ; in-8° de XXIV-158 p.

Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr Israel Hildesheimer, Rabbiner und Rector des Rabbiner-Seminars zu Berlin. Gewidmet von Freunden und Schülern. Berlin, H. Engel, 1890 ; in-8° de 167 p. de texte allemand et 111 p. de texte hébreu. La partie hébraïque a pour titre שי למורה.

Contient les articles suivants : Die jüdischen Gegner der Heimkehr und des Tempelbaues unter Cyrus, par W. Feilchenfeld ; Einiges über die Tekanot dez R. Gersohom b. Jehuda, par F. Rosenthal ; Ein ehereclitliches Gutachten, par M. Horowitz ; Die Constituten der Sämmtlichen hessischen Judenschaft im Jahre 1690, par L. Munk ; Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium, par D. Hoffmann ; Die Zahlensymbolik des Abraham ibn Ezra, par M. Olitzki ; Maimuni's Commentar zum Tractat Abot, par M. E. Baneth ; Jüdische und jüd.-deutsche Lieder, par L. Löwenstein ; Das passive Qal u. seine Participien, par J. Barth ; Aus schweren Zeiten, par A. Berliner. — La partie hébraïque contient : le texte hébreu des articles de M. Hoffmann, de M. Munk et de M. Berliner ; un article sur *Keriat-Schema*, par M. Lerner ; des notes sur le Talmud de Jérusalem, par S. Hurwitz ; un homélie du *Rosch*, par S. Halberstam ; le commentaire de la Mischna de Rosch-Haschana par Maïmonide, texte et trad. hébr. par M. Friedlænder.

Nous nous sommes amusé à vérifier les dates des inscriptions tumulaires publiées par M. Berliner, p. 104-109 des textes hébreux. Elles sont presque toutes correctes. Voici cependant quelques observations : n° 2, le 19 tébet 5471 tombe au samedi, non au dimanche ; n° 3, le 25 tébet 5490 tombe au samedi ; n° 6, le 11 sebat 5497 tombe au dimanche ; n° 10, le 12 kislev 5485 tombe au mardi, non au mercredi ; n° 18, le 9 sebat 5480 tombe au vendredi, non au lundi ; lire probablement ד au lieu de ב pour la date mensuelle ; n°s 19, le 27 ab est la semaine de *Reéh*, non de *Ekeb*, qui se lit, en 5487, le 22 ab ; n° 25, le 8 adar 5488 tombe au mercredi, non au mardi ; n° 28, la parascha de *Jethro* est pour la date de la mort (20 sebat), non celle de l'enterrement ; n° 30, le 5 adar II 5491 tombe au dimanche ; lire probablement ה au lieu de ד pour la date mensuelle, ce qui donne mercredi (non jeudi), mais on a vu que ces petites erreurs d'un jour sont fréquentes dans ces inscriptions.

Kahn (Salomon). Les écoles juives et la Faculté de médecine de Montpellier. Montpellier, imp. G. Firmin et Montane, 1890 ; in-8° de 14 p.

Kaufmann (David). Franz Delitzsch, ein Palmblatt aus Juda auf sein frisches Grab. Berlin, libr. de la Jüd. Presse, 1890 ; in-8° de 22 p.

Klein (Moses). Migdal Zophim (The watch Tower), the Jewish Problem and agriculture as its solution. With numerous illustrations. Philadelphie,

3° l'auteur ajoutera ...
... שלמד אונקלוס וכו'
Jastrow, sur ... אמא ...
série des mots étr...
מחוקק כפתן, l'auteur ...
נישמה נית בגפר שכינתה
נירית נשיקה.

GELBHAUS (S.). Mittel... biblisch-rabbinischen Lit... Francfort s/M., libr. J. K... Gedichte Walthers von d... — III. Heft : Ueber d... *ibid.*, 1890 ; in-8° de 33 p...

GIESEBRECHT Friedrich. ... über prophetische Sch... precht, 1890 ; in-8° d...

GLASER (Eduard). Skiz... ältesten Zeiten bis z... Beleuchtung der Ge... n. Chr., auf Grund... und der Bibel. Zw... 575 p.

Le premier ... cond volume ... Bible.

GOITEIN (H.). Der O... losophie, eine Stu... auf Maimonides. B...

Passe... Çaddik, J... début, ... la litté...

GRAETZ (H.). Ge... stark verm... 507 p. Ce ... Juifs d'Esp...

GRILL (Julius). ... libr. Fues. ... M. des k...

GRUENWALD ... katholisch... midrasch... 36 p. Ex...

GUEDEMANN ... Evange...

HARKAVY ... Ge...

ILLOWY ... and C...

... la première des deux veilles pascales, an 10 ; Ps. 3, seconde ... an 10 ; Ps. 4, lendemain de Pâque, oblation de la gerbe, ... départ pour Gath, après la cérémonie des Trompettes, ... des Expiations, an 10 ; etc. — Pour l'an 11, on a Ps. 9, ... lendemain de Pâque ; Ps. 11, octave de Pentecôte ; ... des Trompettes ; Ps. 13, lancement du bouc maudit ; ... Dédicace ; Ps. 15, sans doute à l'octave de cette fête. — ... des Psaumes pour les ans 12 et 13 ; puis, après une la- ... on arrive à l'an 24, avec le Ps. 21 ; chanté à la fête des ... après la guerre contre Absalon. Il est impossible de ne pas être ... pieux de l'auteur envers ce texte si émouvant des ... effort pour les appliquer tous, avec une exactitude si re- ... à la vie de David, lui a sûrement donné des satisfactions vives ... méritées. Il y a, dans ces identifications charmantes, beau- ... de joie et de bonheur.

... P. Juan). La creacion segun que se contiene en el pri- ... del Genesis. Madrid, libr. catholique de Gregorio del Amo, ... de cvii-1074-(1) p.

... der Oesterreichischen Israelitischen Union ; voir plus haut, ...

... Psalterium seu liber Psalmorum iuxta Vulgatam lati- ... textus originalis hebraici cum notis introductionalibus ... notis exegeticis quibus harmonia utriusque versionis de- ... Olmütz, libr. Ed. Hölzel, 1890 ; in-8° de 517-vii p.

... Degli incunaboli e di alcune edizioni ebraiche rare o ... della Biblioteca della R. Università di Bologna. Brescia, imp. ... 1890 ; in-8° de 15 p. Extrait du Bibliofilo, nos 7, 8-9, de ...

... Diaries of sir Moses and Lady Montefiore, comprising their ... work as recorded in their Diaries from 1812 ten 1883, with the ... and speeches of sir Moses ; his correspondence with Ministers, ... and Representatives of public Bodies; personal narration ... in the cause of Humanity, Firmans and edicts of Eastern ... ; his opinions on financial, political, and religious subjects, ... dotes and incidents referring to men of his time, as related by ..., edited by Dr. L. Loewe, in two volumes with illustrations. ... libr. Griffith Farran Okeden et Welsch, 1890, in-8° de xii- ... x-363 p.

... (Sabato). The Jew in Italy. — Dans Proceedings of the second ... Convention of the Jewish Theological Seminary Association ; ... York, 1890 ; in-8°.

... (Adolph). Nadab und Abihu oder der Untergang der Sauliden ... grössten Theils des Stammes Benjamin. Berlin, libr. Mayer et ..., 1890 ; in-8° de 39 p.

... (Benjamin). La Révolution française et le rabbinat français, dis- ... des rabbins de France prononcés lors de la célébration du cente- ... et précédés du discours de M. le Président de la République fran- ... Paris, libr. A. Durlacher, 1890 ; in-8° de 283 p.

... (Ad.). The Autorship and the Titles of the Psalms according to ... Jewish authorities. — Tirage à part des *Studia Biblica*, Oxford, ... in-8° de 58 p.

Les principales autorités citées, après les *targoumim* et les *Midraschim*, sont : Saadia, Salomon b. Ieroham, Iéfet b. Ali, Abrah. ibn. Ezra, David Kimhi, Tanhum b. Iosef, Salomon Méiri, de Perpignan. Ce ne sont pas, bien entendu, les seuls auteurs utilisés par M. Neubauer.

NEUBAUER (Ad.). Notes on the Jews in Oxford ; in-8° allant de p. 277 à p. 316 ; tiré d'un volume intitulé Collectanea, t. II, publié par la Société d'histoire d'Oxford ; Oxford, 1890.

PALAZUELOS (El Vizconde de). Toledo, guia artistica-practica ; version francesa de Mr. Charles Docteur ; dibujos a pluma de S. Azpiazu ; fotograbados de Laurent ; plano topografico. Tolède, impr. et libr. de Menor frères, 1870 ; in-8° de XX-1195 p.

Contient, p. 580 et 593, la description de l'église du *Transito* et de *Sainte-Marie-la-Blanche*, qui sont d'anciennes synagogues ; p. 593, vue extérieure de Sainte-Marie-la-Blanche ; p. 595, inscription latine à l'entrée de cette dernière église et rappelant l'histoire du monument jusqu'en 1798 ; p. 584, dessin d'une fenêtre ancienne de l'église du Transito.

PAPUS (pseudonyme ?). Le Sepher Jesirah, les 50 portes de l'intelligence, les 32 voies de la sagesse. Extrait du n° 7 du Lotus. Tours, imp. É. Arrault, 1887, in-8° de 20 p., avec une planche hors texte. La couverture porte les mots : Publications de l'Isis, branche française de la Société française ; Papus, les classiques de la Kabbale. Le Sepher Jesirah..., traduction inédite ; Paris, libr. G. Carré, 1888.

PHILIPPSON (Ludwig). Die Rhetorik und jüdische Homiletik, in Briefen und Abhandlungen. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von M. Kayserling. Leipzig, libr. Gricben, 1890 ; in-8° de IV-118 p.

Der ethische Tractat der Mischnah *Pirke Aboth*, d. i. die Sprüche der Väter, übersetzt von Samuel Kristeller. Berlin, libr. Speyer et Peters, 1890 ; in-8° de VIII-87 p.

[RAPOPORT]. Das Centenarium S. J. L. Rapoport's, geboren zu Lemberg am 1. Juni 1790, gestorben zu Prag am 16. October 1867 ; Festgabe der Oesterreichischen Wochenschrift ; redigirt von Prof. Dr David Kaufmann ; herausggb. vom Reichstagabgeordneten Dr Bloch ; supplément du n° 21 de la Oesterr.-Wochenschrift, année 1890, in-4° allant de p. 387 à p. 418.

Contient les articles suivants : Pour le centenaire de S. J. L. Rapoport, par David Kaufmann ; la famille Rapoport, par M. Brann ; D'un contemporain de R., par Léopold Dukes ; Souvenirs de R., par David Rosin ; Election de R. à Prague et Salomon Rosenthal, par Alexandre Büchler ; R. et sa bibliothèque, par Nathan Grün ; Liste des ouvrages et écrits de R., par S.-J. Halberstam.

RENAN (Ernest). Histoire du peuple d'Israël ; tome troisième. Paris, libr. Calmann-Lévy, 1891 ; in-8° de VII-527 p.

RODOCANACHI (E.). Monographie du ghetto de Rome, lecture faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 11 avril 1890. Amiens, imp. Delattre-Lenoel, 1890 ; in-4° de 22 p.

Au moyen âge le quartier des Juifs de Rome n'a pas été dans le Transtevère, comme on le suppose généralement, mais sur l'emplacement dont Paul IV a fait le ghetto.

RODOCANACHI (E.). Le carnaval à Rome au XV^e^ et au XVI^e^ siècle. Lecture faite à la séance publique annuelle de la Société des Études historiques

du 30 avril 1890. Amiens, imp. Delattre-Lenoel, 1890 ; in-4° de 17 p. Nombreux passages sur les Juifs à Rome.

ROSENTHAL (Ludwig A.). Ueber den Zusammenhang der Mischna, ein Beitrag zu ihrer Entstehungs-geschichte ; Erster Theil : Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strasbourg, libr. Karl J. Trübner, 1890 ; in-8° de 94 p.

[SAADIA]. Versions d'Isaïe de Saadia, par J. Derenbourg ; in-8° de 148 p.

Texte de la version de Saadia, avec avant-propos et notes de M. J. Derenbourg. Tirage à part de la Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft, de Stade, 9e année 1889, et 10e année 1890.

SCHAIBLE (Karl Heinrich). Die Juden in England vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart, ein kulturhistorisches Bild. Carlsruhe, impr. et libr. G. Braun, 1890, in-8° de IX-133 p. Exposé intéressant.

SCHECHTER (S.). The Riddles of Solomon in rabbinic Literature ; dans le Folk-Lore, vol. 1, n° 3, sept. 1890 ; in-8°, p. 349 à 358.

SCHOENWALD (Alfred). Das goldene Buch des Judenthums, Biographisches Lexicon berühmter Männer und Frauen in Wort und Bild ; I. Lieferung, Wien, chez l'auteur, 1890 ; in-8° de 24 p. plus une planche.

SCHURER (Emil). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ; zweite neubearbeitete Auflage ; erster Theil, zweite Hälfte. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1890 ; in-8°, allant de p. 257 à p. 751, plus titre, préface et table des matières, VII p.

SPIEGLER (Julius S.) Geschichte der Philosophie des Judenthums, nach den neuesten Forschungen dargestellt. Leipzig, libr. Wilh. Friedrich, [1890] ; in-8° de XIII-369 p.

Cet ouvrage est divisé en quatre parties : 1re partie, le monothéisme ; 2e partie, l'antiquité (la philosophie grecque, la Septante, Aristobule, Ben Sira, Philon, la Cabbale, le Zohar) ; 3e partie, le moyen âge (le Talmud, les Caraïtes, Saadia, Hasdaï ibn Schaprut, Salomon ibn Gabirol, Maïmonide, etc.) ; 4e partie, les temps modernes (Spinoza, Mendelssohn, Salomon Maïmon). Le tout sans aucune critique et sans recherches nouvelles.

STEINITZ (Clara). Im Priesterhause ; Original-Erzählung. Berlin, S. Gerstmann, 1890 ; in-8° de 160 p. Dédié à M. le grand-rabbin Zadoc Kahn.

STEINTHAL (H.). Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, impr. et libr. Georg Reimer, 1890 ; in-8° de (2)-237 p.

STRACK (Hermann L.). Hebräische Grammatik, dritte, neu bearbeitete Auflage. Berlin, libr. H. Reuther, 1890 ; in-8° de XVIII-158 + 112 p. Dans la collection Porta linguarum orientalium, de Petermann.

STRAUS (Oscar S.). Les origines de la forme républicaine du gouvernement dans les Etats-Unis d'Amérique ; traduit sur la 3e édition, révisée par Mme Auguste Couvreur. Paris, libr. Félix Alcan, 1890. Attribue à la Bible une grande influence sur la Constitution des Etats-Unis.

Jüdischer Volks- und Haus-Kalender (früher Liebermann) für das Jahr 1891 (5651), mit einem Jahrbuch für Belehrung und Unterhaltung, herausgg. von M. Brann. Breslau, imp. et libr. Th. Schatzky (1890).

Ce Jahrbuch (33e année) contient : 1. Brann, Das Geschlecht der Junge Raben; zu S.-L. Rapoport 100. Geburtstag : 2. Brann, Abraham Muhr, ein Lebensbild (Die oberschles. Juden vor 100 Jahren ; Abr. Muhrs Jugend).

WEIL I.[1]. La caractéristique d'Israël. Paris, libr. Durlacher, 1890; in-8° de 62 p.

WEILL (Alexandre). Les cinq livres (mosaïstes) de Moïse, traduits textuellement de l'hébreu avec commentaires et étymologies. Premier livre, la Genèse, avec élimination des textes interpolés, preuves à l'appui, de la religion miraculée et idolâtrée du second temple, textes qu'Esra et la Grande-Synagogue ont frauduleusement mis dans la bouche de Moïse. Paris, libr. Sauvaitre, imp. A. Reiff, et chez l'auteur, 1890; in-8° de XVI-224 p.

WEISSLOVITS (Nathan). Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter [בן המלך והזיר], nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte ; mit einem Anhang von Fritz Hommel. Munich, Theod. Ackermann, 1890 ; in-8° de 178 p.

3. *Notes et extraits divers.*

= Notre cher collègue M. Salomon Reinach a obtenu un premier prix de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour son catalogue du musée de Saint-Germain. Une mention a également été accordée, par la même Académie, à M. Ulysse Robert pour son étude sur les Signes d'infamie, dont la plus grande partie a paru dans la *Revue*. — M. le Dr Kayserling, de Budapest, a été nommé membre correspondant de l'Académie royale d'histoire de Madrid.

= M. Adolphe Neubauer et M. Isidore Loeb ont été nommés membres honoraires de l'Académie royale d'histoire, à Madrid. M. Isid. Loeb était auparavant membre correspondant de cette Académie.

= M. le Dr Ludwig Geiger a tiré les notes suivantes de divers imprimés de sa bibliothèque. — 1. Dans *Custine's Zeugenverhör* (Gœttingue, 1794), il y a quelques renseignements sur la part prise par les Juifs dans l'adjudication des fournitures militaires à Mayence. — 2. Dans *Das Mainzer rothe Buch oder Verzeichniss aller Mitglieder des Jakobiner-clubs in Mainz, 1793*, figurent trois Juifs, Baer, Maas (Nachen) et Seligmann. Maas paraît avoir joué un certain rôle dans la révolution à Mayence ; il figure comme personnage muet dans : *Die Patrioten in Deutschland oder der Teufel ist los, eine komisch-tragische Farce aufgeführt auf dem Mainzer Nationaltheater; Mainz, im 2. Jahre der Republik* (Allgem Ztg. d. Judenth., 1890, n° 28, p. 2-3 de la couverture).

= Il existe en Allemagne (à Stuttgart) un naturaliste, du nom de Gustav Jaeger, qui a construit toute une théorie sur les odeurs qu'exhalent les hommes et qu'il différencie suivant l'âge, le sexe, les races, les émotions par lesquelles on passe. Il a exposé ses idées dans un ouvrage intitulé Entdeckung der Seele (Découverte de l'âme). M. Jaeger prétend que chaque race a son odeur et qu'il lui serait facile, entre autres, de découvrir à l'odeur un Juif ou même un indo-germain qui aurait du sang juif. Il est vrai que M. Jaeger ne paraît avoir fait aucune expérience sur ce sujet et qu'il semble en vouloir beaucoup aux Juifs, qui, à ce qu'il pré-

tend, auraient fait obstacle à la propagation de ses théories. Nous en parlons ici à cause de ce passage de son livre (1er vol., édit. 1884, p. 246) concernant le pape Pie IX. Un certain Dr M., qui est le correspondant ordinaire de M. Jaeger dans les passages antisémitiques et qui a là-dessus des révélations incroyables (p. 248), prétend qu'en 1847, à Rome, quand il baisa la pantoufle de Pie IX, il reconnut le premier à l'odeur que le pape était d'origine juive ; le cardinal Consalvi aurait dit depuis longtemps (mais sans que M. M. le sût) : *e un ebreo* ; et enfin le pape aurait confirmé le fait en 1861 devant les frères Cahn, de Lyon (existe-t-il des frères Cahn, de Lyon, qui auraient vu Pie IX ou qui se seraient fait baptiser ?).

= Notre collaborateur M. Rubens Duval vient de publier le second fascicule de son Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule, col. 349 à 780 ; Paris, Impr. Nation., 1890 ; in-4°.

= Le rapport annuel fait à la Société asiatique, le 26 juin 1890, par M. James Darmesteter, a paru en novembre 1890 ; in-8° de 166 p. Nous remercions M. D. de l'attention accordée aux travaux publiés dans cette *Revue*.

= Article encore inachevé de M. Flaminio Servi, intitulé Dante e gli Ebrei, dans l'Instruzione, de Rome, nos du 1er mars et du 1er avril 1890, p. 228-230 et 250-253.

= Notes prises dans le Mémoire sur les opérations financières des Templiers, par M. Léopold Delisle, Paris, 1889. P. 55 : le 29 sept. 1290, le roi ordonna au sénéchal de Carcassonne d'envoyer au Temple de Paris les sommes qu'il pourrait tirer de la taille des Juifs (Vaissète, Hist. génér. de Languedoc, édit. Molinier, X, col. 250). — P. 125, compte ouvert au roi par le Trésor du Temple (voir p. 118), compte de la Chandeleur, année 1290, recette des Juifs, 6580 l. 102 s. 5 d. t. — P. 126 (suite du même compte), compte de l'Ascension 1291, recette des Juifs, 8732 l. 5 s. 10 d. t. — P. 128 (suite), compte de la Chandeleur 1291, recette des Juifs, 3,400 l. 17 s. 2 d. t. — P. 128 (suite), recette des Juifs, 5,989 l. 19 s. 7 d. t. — P. 136, compte de la Chandeleur 1,297 (v. p. 133), opérations effectuées pour le Roi, n° 20, taille des Juifs d'Auvergne, 2,500 l. ; répété p. 143, n° 114, sous le titre de Taille des Juifs du bailliage d'Auvergne. — P. 153 (suite), bailliage Gisorcii, Juifs résidant sous la reine Marie. — P. 155 (suite), Mutua reddita : Manassero; judeo de Gloz, 100 l. t., residua de summa 200 librarum turon. Le magister Helya (voir la table des matières) est peut-être un médecin juif.

= Les Latins, en fondant leurs villes, creusaient une fosse ronde, *mundus*, dans laquelle ils jetaient une poignée de terre apportée de la métropole. Les Grecs avaient des rites pareils. C'était une manière de transporter la patrie avec soi. De cette même façon, le général syrien Naaman, guéri par Elisée et qui se convertit à la religion hébraïque (II Rois, chap. v), emporte dans son pays la charge de deux mulets de terre hébraïque, afin de ne pas se séparer de la Palestine, qui devient, par sa conversion, sa nouvelle patrie (M.-E. Lefébure, dans *Mélusine*, v, col. 146-147; numéro de nov.-déc. 1890). — Nous ajoutons qu'on racontait de la même façon que le roi Iekhonia, exilé en Babylonie, construisit à Nehardea une synagogue avec de la terre et des pierres emportées et prises du temple de Jérusalem ; voir, par exemple, les Consultations *Schaaré teschuba*, Leipzig, 1858, n° 71. Cf. lettre Scherira, édit. Neubauer (*Jew Chronicles*), p. 26.

= M. Friederich Delitzsch, dans son *Assyrische Grammatik* (Berlin, 1889), paragraphe 25, traitant la question de l'origine de l'écriture cunéiforme, se range définitivement à l'opinion défendue depuis tant d'années et avec une persévérance si remarquable par notre excellent collaborateur M. Joseph Halévy. M. Del., qui avait montré longtemps une certaine hésitation à se prononcer, déclare catégoriquement qu'il ne croit plus à l'existence du sumérien et qu'il est convaincu maintenant, pour diverses raisons qu'il indique, que l'écriture cunéiforme est d'origine sémitique et que, dans les textes qui passaient pour bilingues, on a simplement la transcription d'un même texte en deux écritures différentes, l'écriture hiératique ancienne, idéographique, et conservée par respect pour la tradition comme une sorte d'écriture sacrée, et, d'autre part, l'écriture syllabique.

= Un échantillon de manne du désert de la presqu'île arabique a été envoyé récemment à M. Ernest Renan ; lettre intéressante de la personne qui a envoyé cet échantillon, dans le *Temps* du 12 décembre 1890.

= M. Clermont-Ganneau a fait, le 5 déc. 1890, une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sur deux sceaux du British Museum, de Londres. L'un d'eux porte le nom de Nefisi ou Nefousi, qui rappelle les Bené-Nefousim des Livres d'Ezra et de Néhémie.

= M. S.-J. Halberstam, de Bielitz, nous fait remarquer, avec beaucoup de raison, que l'identification du Zerahia Hallévi, du colloque de Tortose (voir notre article sur le VIII[e] vol. de Graetz, *Revue*, XXI, 153), avec R. Ferrer Saladin a déjà été faite par lui dans *Hebr. Bibliographie*, XII (1872), p. 42. Cette petite note de M. Halberstam dans *Hebr. Bibl.* est d'ailleurs, pleine de faits intéressants.

= La Oesterreichiche Wochenschrift du 22 avril 1890 publie, d'après la Isr. Gemeindezeitung, de Prague, une lettre de Napoléon I[er] qui se trouverait dans l'ouvrage du comte de Ségur intitulé Napoléon et la Grande Armée et qui aurait été adressée en mai 1812 à un Juif de Kowno nommé Kubloscher. Napoléon lui demande des fournitures pour l'armée française, il témoigne de sa sympathie pour les Juifs, s'élève contre les lois d'exception qui régissent la situation des Juifs en Prusse, et rend hommage à la bravoure des Juifs qui servent sous lui dans l'armée française. Nous ne savons si l'authenticité de cette lettre est absolument certaine, le style en est un peu ampoulé, mais il arrivait à Napoléon d'écrire de cette façon, quand il y trouvait son avantage.

4. *Chronique des Journaux.*

= Journaux nouvellement parus :

1. Der Africaner Israelit; édité nouvellement à Johannisberg, Afrique du sud; en allemand (Jewisch Chronicle du 25 avril 1890. p. 16, col. 1).
2. L'Anti-Juif, paraissant le jeudi, rédacteur en chef, Eugène de Redon. Publié à Alger depuis le 23 janvier 1890 : petit in-4° à 3 col. ; 6 fr. 50 par an.
3. Central Anzeiger für jüdische Litteratur, herausggb. von Rabbiner D[r] N. Brüll, Frankfurt a. M. Erscheint alle zwei Monate. Abonnement für Deutschland, ganzjährig, Mk. 8; I. Jahrgang, Nummer 1, Januar-Februar 1880 ; in-8°.

4. Egalitatea, apare odata pe septemana ; journal politique où les questions israélites de Roumanie occuperont une certaine place ; publié à Bucharest, sous la direction de M. Schwarzfeld ; rédacteur en chef, E. Schwarzfeld ; in-4° à 3 col. par page ; 11 fr. par an ; le n° 1 de la 1re année est daté du 15 avril 1890.

5. Gut Woch, erscheint jeden Morgen nach Sch'beisse Nacht ; — soi-disant rédigé à Jérusalem ; en allemand, par Siegfried Meyer. Le n° que nous avons sous les yeux et qui nous a l'air d'être un numéro unique et le seul paru ou à paraître, se dit le n° 41 de la 2e année, daté de Jérusalem, dimanche, 10 tammuz 5658 (1898) ; imprimé à Berlin, chez J. S. Preuss, Jerusalemerstr., n° 21 (ces deux noms de Preuss, et de Jérusalem, pour l'imprimeur et la rue, sont encore fictifs, peut-être). Le format est un in-4° de 8 p. à 4 col. par page ; prix, par trimestre, 3 *schékel* 50 *sus*. Tout le numéro est une assez spirituelle plaisanterie.

6. La Jeunesse israélite, journal franco-hébraïque, organe des intérêts judaïques en Algérie, au Maroc et en Tunisie, paraissant tous les jeudis ; directeur-gérant, Elie Karsenty. — Publié à Oran ; le n° 4 de la 1re année est du vendredi 23 mai 1890 ; prix, pour 3 mois, 1 fr. 50 ; in-f° de 4 pages par numéro, à 3 col. ; le n° 4 contient une page en français, 3 pages en arabe caractères hébreux raschi.

7. איל מאארכטרו (titre en turc : Oustad) ; — journal partie en turc, partie en judéo-espagnol, publié à Smyrne par Moïse Fresco ; paraît le lundi et le jeudi de chaque semaine ; le n° 72 de la 1re année est daté du 11 ab 5650 (1890). Le format est in-f° à 3 col., le tout en caractères hébreux raschi ; 3 medjid par an.

8. Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judenthums, unter Mitwirkung bewährter Mitarbeiter, herausgegeben von Bernhard Kœnigsberger, Berlin. Le premier numéro est un fascicule in-8° de 48 p., paru en octobre 1890 ; 2 marcs 25 par an.

9. Il Risveglio d'Israele, giornale conservatorio dei principi religiosi, esce ogni giovedì. — Publié au Caire par Mosé E. Benrubi ; le n° 1 de la 1re année est daté du 7 avril 1890 ; in-4° de 8 p. le numéro, moitié italien et moitié arabe en caractères arabes ; 60 piastres par an.

10. Selbst-Emancipation, Organ der Jüdisch-Nationalen ; Herausgeber, Dr Siegmund Elkan ; Chefredacteur, Dr Nathan Birnbaum ; erscheint zu Anfang und Mitte jedes Monats ; III. Jahrgang, n° 1, Wien, 1. April 1890 ; in-4° de 8 p. à 3 col. le numéro ; 4 flor. par an. En réalité, 1re année, non 3e année ; mais ce journal se considère comme faisant suite au Serubabel, publié à Berlin il y a quelques années.

11. האור ; Journal hébreu paraissant comme supplément du צבי, publié à Jérusalem, par A. ben Jehuda ; le n° 1 est du vendredi 10 hesvan 5622 de la destruction du temple (1890) ; paraît tous les vendredis ; in-f° de 4 p. à 3 col. le numéro. Les feuilles portent la mention 7e année, qui se rapporte au צבי, non au supplément.

ISIDORE LOEB.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XX, p. 121, n° 1. Le *Orah Hayim* est plutôt l'ouvrage de R. Jacob ben Ascher, de même que le *Yoré Déa* du n° 37. R. Jacob ben Ascher étant du XIV^e^ siècle, il n'est pas nécessaire de supposer que Lévi Nomico était très vieux quand il rédigea cette liste. Cette liste et son auteur peuvent donc être vieillis de quelques dizaines d'années. — P. 122, n° 4. תסאילות est bien la leçon du ms., mais doit être lu התאילות. — P. 123, n° 15. אבן טוביב = טוביר אבן. Ce sont plutôt les *Deraschot* de R. Josué Soeib dont il est question sous ce numéro. — N° 19. מחור est pour מחזר ou מחזור. — P. 124, n° 21. Lévi Nomico, étant rabbanite, ne possédait probablement pas de rituel caraïte, mais il pouvait appeler חזניאה celui des *Bené Rumenia* ou *Rumelia,* qui est le plus anciennement en usage en Turquie et en Grèce ; voir S. D. Luzzatto, Préface au rituel des Bené Romé, et Kerem Hémed, IV, 36. — N° 23. La leçon נסוכה conviendrait mieux, mais le texte porte bien un *mem* pour la deuxième lettre ; quant à la première, j'ai eu tort d'y voir un *noun,* c'est un *kaph.* En tout cas, le mot doit signifier « reliure d'argent ». — P. 126, n° 46. Il vaut mieux traduire : « livre que me donna Stella pour la peine que j'eus lorsqu'elle fut soumise à la torture ». — P. 131, n° 20. Il faut lire בהעתקה, copie. — P. 132, n° 27. M. Perles propose de lire, en un seul mot, דיטובולי, de Tivoli. Un Joseph de Tivoli est nommé comme témoin de la vente du ms. 2332 de la Bibliothèque Bodléienne. Mais le mot est divisé et ponctué comme je l'ai reproduit, il faut donc renoncer à cette hypothèse et en revenir à la mienne. — *Leonello Modona.*

Tome XX, p. 124, n° 21. חזניאה était usité également chez les rabbanites. — P. 125, n° 35. Le nom מנוט n'est pas arabe, mais exclusivement turco-tartare. — P. 128, n° 7. יטרי est peut-être la transcription du grec λατρεία, λατρία. — P. 129 et 130. Honeïn et son fils Yshac n'étaient pas juifs mais chrétiens; le ספר היסודות est peut-être de Isaac Israeli, trad. par Ibn-Khisdai. — P. 132, n° 26. Ibn-Zohr n'était pas juif. — P. 140. Sur le nom יושט ou יושת, voir *Stud. u. Mitth.*, IV, 392-3 ; *Hebr. Bibliogr.*, V, 132 ; XX, 95. Au lieu de צלי, il faut lire צבי = צדיק באמונתו יחיה. — P. 143. Il faut peut-être corriger לז (de הַלַּז). — P. 147. L. יָזַק et non יַזַק, et הגביר et non הגבור. — *A. Harkavy.*

Tome XXI, p. 127, note 1 : גוף דבר עומד n'est pas un terme grammatical ; le commentaire dit seulement que dans Job, III, 3 יום et לילה ne sont ni une personne (גוף) ni quelque chose de stable (דבר עומד). — P. 132, note, l. 7, en bas : au lieu de מענישין dans le texte du Commentaire, p. 56, l. 3, en bas, probablement כנישין ou מתכנשין comme traduction de יחד. — P. 139, l. 4, en bas, au lieu de טומעם, lis. בשומעם ; l. 3, en bas, au lieu de את, peut-être אך ; au lieu de כשה, peut-être יעשה. — P. 140, l. 6, au lieu de באו, peut-être כמו. — P. 141, l. 8, en bas, au lieu de יצאה, peut-être יוצאים ; l. 6, en bas, au lieu de כאז, lis. ככחו אז ; l. 5, en bas, au lieu de וללכוד, lis. ולכבוד ; l. 1, en bas, à effacer ou à lire [ב]אמו[נה]. — P. 142, l. 1, au lieu de הקדמות, lis. העתקות ; l. 4, au lieu de כיתתיו, lis. כיתתי ; l. 12, au lieu de המוגמי, lis. המוגמר ; note 1, au lieu de ומניבויר, lis. ומגיבויר, faute d'impression. — P. 145, l. 17, au lieu de טהור כציו ויבונך, lis. טהור בְּצִיו ויכוננך ; l. 20, au lieu de ממרד כי, lis. מִמְּרִדְכִי ; l. 24, au lieu de זמרתיה, lis. זמרת יה. — *N. Porgès.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Le Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep..... 118

BRANN (M.). Additions à l'autobiographie de Lipman Heller.... 270

EPSTEIN (A.). Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché 80

GRAETZ (H.). Un point de repère dans l'histoire du roi David.. 241

HALÉVY (J.). I. Recherches bibliques : XX. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible (*fin*)..... 43

XXI. L'histoire de Michée..... 207

XXII. Le lit d'Og, roi du Basan..... 217

II. Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran..... 73

III. Notes sur quelques textes araméens du Corpus..... 224

LOEB (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (*suite et fin*)..... 1 et 161

PERLÈS (J.). Ahron ben Gerson Aboulrabi..... 246

SCHREINER (Martin). Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources..... 98

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimhi..... 281

KAUFMANN (David). I. Les victimes de la prise d'Ofen, en 1686. 133

II. Lettre de Tobia Cohen (Moschides)..... 140

III. La Synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré... 143

IV. Léon X et les Juifs de Rome..... 285

V. Notes sur l'histoire des Juifs de Venise..... 289

VI. L'incendie de Salonique du 4 ab 1545..... 293

PORGES. Une mischna mal comprise 278
SCHWARZ (Ad.). Même sujet 280

CORRESPONDANCE.

Lettre de M. Michel Mayer 298

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). I. Geschichte der Juden, VIIIe volume, 3e édition, par Grætz 146
II. Revue bibliographique 302
Additions et rectifications 318
Table des matières 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-DEUXIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1891

M. JOSEPH DERENBOURG

Le 21 août prochain, notre vénéré ami M. Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, ancien président de la Société des Études juives, accomplira sa quatre-vingtième année. A cette occasion, ses admirateurs, ses disciples, ses amis, soit en France, soit à l'étranger, ont décidé de se grouper pour fêter dignement l'illustre octogénaire. La Société des Etudes juives, par l'organe de sa *Revue*, se fait un devoir de s'associer à cette manifestation et d'adresser publiquement au noble vétéran de la science juive ses hommages respectueux et ses plus chaleureux souhaits.

Cela est de toute justice. M. Derenbourg a été un de nos amis de la première heure. La vive sympathie que, dès l'origine, il a témoignée à notre œuvre naissante, a été notre meilleure caution auprès du monde savant et une des causes les plus certaines de notre succès. Mais il ne nous a pas seulement accordé son puissant patronage. Il nous a honorés de son concours personnel, et quelques-uns des travaux les plus remarqués qui aient paru dans notre recueil sont sortis de sa plume infatigable. Aucun de nos lecteurs n'a oublié ni ses « Recherches bibliques », ses fines et pénétrantes

analyses de Job, de l'Ecclésiaste, ni son admirable étude sur le Traité mischnaïque de Yoma, sans parler de tant d'autres essais que nous devons à sa précieuse collaboration. M. Derenbourg est de ceux qui ne peuvent toucher à une question sans la renouveler, sans semer à profusion les vues les plus ingénieuses et les plus solides à la fois, sans ouvrir à l'esprit des horizons inconnus. Ce sera toujours un grand honneur et un gage de durée pour notre *Revue* de pouvoir se réclamer d'un nom aussi universellement respecté et qui, depuis tant d'années, brille au premier rang dans les régions scientifiques.

Les études qu'il a données à la *Revue* ne constituent, en effet, qu'une faible partie des publications dont il a enrichi la science du judaïsme. Tout jeune encore (il y a de cela environ 60 ans), il a inauguré sa carrière scientifique par un travail sur Maïmonide qui se lit encore aujourd'hui avec plaisir et profit. Depuis, il n'a cessé d'aborder, avec le même succès et une compétence toujours croissante, les questions les plus diverses et de porter ses investigations sagaces et érudites sur tous les coins et recoins de l'histoire du judaïsme. Tour à tour linguiste et grammairien, exégète et théologien, historien et talmudiste, il n'est pas un des cantons du vaste domaine de la littérature et de l'histoire juives qu'il n'ait fécondé par son intelligent labeur. Possédant à fond tout ce groupe de langues qu'on désigne sous le nom de sémitiques et qui s'éclairent l'une par l'autre, passé maître dans la connaissance des idiomes arabe, hébraïque, chaldéen, syriaque, etc., il a fait faire des progrès considérables à la grammaire et à la lexicologie de la Bible et du Talmud, qui nous touchent de plus près. Plusieurs de ses ouvrages sont devenus classiques et jouissent d'une autorité incontestée. Nous ne pouvons ici, dans cette courte notice, donner l'énumération même approximative de ses travaux, qui se sont

succédé depuis un demi-siècle avec une abondance tenant du prodige. Mais qui, parmi tous ceux qui s'occupent du passé du judaïsme, ne connaît, par exemple, le *Manuel du lecteur*, où sont mis en lumière tant de principes jusque-là ignorés ou mal compris de la grammaire hébraïque, l'*Histoire de la Palestine d'après les sources talmudiques*, où l'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, la sûreté de l'érudition, la sagacité des combinaisons, ou l'éloquence de la forme et le charme de l'exposition. Que d'idées nouvelles, devenues aujourd'hui des vérités établies, répandues à pleines mains dans ces ouvrages et dans beaucoup d'autres que nous passons sous silence! Entre des mains comme celles de M. Derenbourg, l'érudition est une création.

Un des grands services que notre illustre ami a rendus à la science juive, c'est d'avoir tiré de la poussière des bibliothèques une quantité d'œuvres du plus haut mérite qui n'étaient connues que de nom. Notre époque a accompli à cet égard une véritable œuvre de résurrection. Nos plus grands savants du moyen âge ont laissé des manuscrits qui, depuis des siècles, dorment dans l'ombre. Les auteurs surtout qui, se pliant aux nécessités de leur temps, ont écrit en arabe, étaient devenus comme étrangers au judaïsme. Celui-ci a compris enfin qu'il y avait là des trésors inestimables qu'il était de son intérêt et de son honneur de ne pas laisser se perdre. M. Derenbourg, grâce à sa connaissance de la langue arabe, qu'il possède comme pas un, a pu rappeler à la vie du grand jour bien des écrivains, presque totalement ignorés ou du moins ceux de leurs ouvrages qui, composés en arabe, étaient comme s'ils n'existaient pas. C'est un devoir de piété filiale en même temps que de science qu'il lui a été donné ainsi d'accomplir à la grande satisfaction de tous ceux qui savent que c'est la science qui a fait la gloire du judaïsme dans le passé et qui sera encore sa force dans l'avenir.

Parmi tous les écrivains du moyen âge qui doivent à M. Derenbourg d'être mieux connus et mieux appréciés, il en est un qu'il a toujours entouré d'une prédilection particulière et qui la mérite bien. C'est Saadia, l'homme remarquable qui fut le principal initiateur des progrès de la science juive depuis une dizaine de siècles, et qui nous étonne par la netteté de sa pensée, la hardiesse de sa critique, l'étendue de son savoir et l'immensité de son œuvre. Malheureusement, il a partagé le sort commun, car la majeure partie de ses écrits, rédigés en arable, attend encore les honneurs de l'impression. Or une belle occasion s'est offerte de réparer cette injustice, de rendre à la science ce qui lui appartient : l'année 1892 est le millième anniversaire de la naissance de ce grand homme. M. Derenbourg a donc conçu le projet hardi de faire célébrer ce glorieux anniversaire d'une manière vraiment digne de lui-même et de son auteur favori. Il prépare l'édition complète des œuvres de Saadia. Avec une ardeur toute juvénile, il a tracé le programme de cette entreprise aussi vaste que difficile, il a appelé à lui tous les travailleurs capables d'y coopérer utilement et les a animés de son propre enthousiasme et, acceptant pour lui-même une partie considérable de la tâche, il se dispose à élever au célèbre Gaon un monument qui fera grand honneur à un homme illustre, mais aussi à celui qui en a pris l'initiative

Qui ne serait émerveillé de tant de vaillance, de tant d'activité chez un homme arrivé à la fin de sa 80e année et qui, après avoir travaillé toute sa vie, aurait le droit de goûter un repos mille fois mérité ? Mais non, M. Derenbourg trouve sa joie, sa récompense dans ses chères études ; ce sont elles qui lui ont valu de conserver une vivacité de sentiments, une fraîcheur d'impression, une facilité d'enthousiasme qui charment tous ses amis. M. Derenbourg a eu des chagrins, des douleurs, des déceptions dans sa longue et belle carrière. Un

des coups les plus sensibles pour un serviteur fidèle de la science a été l'affaiblissement graduel de sa vue, mais l'étude est là pour le consoler, pour lui procurer les plus douces jouissances et les satisfactions les plus profondes. De là cette inaltérable bonne humeur, ce don charmant de la gaieté, ce commerce si délicieux et si instructif à la fois. Il n'est rien de tel, pour embellir la vie et maintenir l'âme dans de bonnes dispositions, que de se consacrer sans fin ni trêve à une œuvre utile et qui réponde à nos goûts.

Nous voudrions ajouter encore que notre cher et excellent ami M. Derenbourg, tout en faisant du culte de la science l'objet capital de son existence, a le cœur assez large et l'esprit assez généreux pour servir efficacement tous les grands intérêts de la société et de la religion. Que d'œuvres auxquelles il a prêté et prête encore un concours des plus actifs et des plus appréciés! Mais nous n'écrivons pas ici une biographie et n'avons pas la prétention de faire connaître M. Derenbourg à ses amis. Qu'il nous soit permis seulement d'ajouter que c'est à la jeunesse surtout qu'il a de tout temps donné son appui, sa sympathie et sa protection. Beaucoup lui doivent d'être entrés dans la même direction scientifique que lui, encouragés par sa parole, guidés par ses conseils, fortifiés par son exemple, et sont fiers de s'appeler ses disciples; d'autres, et en bien grand nombre, ont pu poursuivre leur chemin et se créer une situation honorable, grâce à l'appui qu'il n'a jamais marchandé à ceux qui voulaient travailler sérieusement. Pour les soutenir, il n'a ménagé ni son temps, ni ses peines, ni ses sacrifices. Le 21 août sera pour eux tous un jour de fête.

Quant à nous, collaborateurs modestes, mais amis sincères de M. Derenbourg, nous nous associerons ce jour-là de tout cœur aux membres de sa famille, et nous demanderons à la Providence divine de veiller sur cette vie précieuse et de

faire encore longtemps de cette belle et verte vieillesse un exemple pour les jeunes générations, exemple de travail, de dignité, d'honneur, de désintéressement, d'amitié fidèle et de dévouement.

ZADOC KAHN.

Le jour où notre illustre collègue M. Joseph Derenbourg accomplit sa quatre-vingtième année sera pour lui un jour de joie et de gloire : ses confrères de l'Institut lui feront fête ; ses amis et de nombreux savants de tous les pays et de toutes les confessions lui préparent des ovations. Ces témoignages de respect et de sympathie sont la récompense d'une belle vie, consacrée toute entière au travail, à l'enseignement, à l'étude. Nous ne sommes pas compétent pour louer comme ils le méritent les remarquables travaux de M. Derenbourg sur la littérature arabe et sur les inscriptions sémitiques ; son *Essai sur l'histoire de la Palestine*, depuis Cyrus jusqu'à Adrien, d'après les sources talmudiques et rabbiniques, a fait époque dans la science juive. Dans cette étude, comme dans celles qu'il a publiées sur Jona ibn Ganah, sur Maïmonide, sur les contes de Calila et Dimna, sur l'histoire de la grammaire hébraïque, sur une foule de sujets historiques et talmudiques, on trouve les hautes qualités qui le distinguent : une science solide et sûre, une vaste érudition, des vues nouvelles, profondes ou fines, et, dans les problèmes difficiles, une sagacité extraordinaire. Nous publierons probablement, dans un prochain numéro, la liste complète de ses œuvres, elle est loin d'être close. A un âge où d'autres cherchent le repos, M. Joseph Derenbourg poursuit ses études avec un entrain et une acti-

vité absolument étonnants. Il a trouvé un charme qui lui conserve la jeunesse et lui permet d'être entreprenant comme on l'est à vingt ans. La publication des ouvrages arabes de Saadia, qu'il vient de commencer avec le concours d'un grand nombre de savants groupés autour de lui, est une œuvre colossale par laquelle il couronnera dignement sa belle carrière. Le Conseil de la Société des Études juives, dont il a été un des premiers présidents et à laquelle il a rendu de si éminents services par sa collaboration à la *Revue des Études juives*, m'avait chargé de publier sa biographie à cette place, mais j'en ai été empêché, à mon grand regret, par M. Derenbourg lui-même, dont la délicatesse souffrait de cet hommage pourtant si bien mérité. Nous devons donc nous borner à donner ici son portrait, il est fait d'après un dessin inédit qui date d'environ dix ans. Nos lecteurs y verront, rendus avec autant d'exactitude que de talent, les traits de notre savant et cher ami. Que ne peuvent-ils y voir également la vivacité de sa pensée et de ses impressions, sa fougue, l'élan de sa curiosité scientifique ! Jamais homme de son âge ne fut moins morose, moins emprisonné dans le passé, plus heureux de garder le contact avec les générations nouvelles. Nous lui adressons, au nom du Conseil et de la Société, nos vœux les plus ardents pour son bonheur et celui de ses enfants ; nous le prions de recevoir publiquement le tribut de notre admiration et l'assurance de notre profonde affection.

ISIDORE LOEB.

LE LIVRE DES JUBILÉS

PHILON ET LE MIDRASCH TADSCHÉ

(SUITE ET FIN [1])

IV

TROIS MANIÈRES D'ARRIVER A LA CONNAISSANCE DE DIEU

Le Midrasch Tadsché contient, à côté de beaucoup d'enfantillages, des observations dignes d'intérêt qui se rattachent à sa théorie des trois mondes. Tel est le paragraphe sur la signification des sacrifices.

Le sanctuaire a pour but de conduire l'homme à Dieu; trois espèces de sacrifices y sont offerts, qui correspondent aux trois chemins par lesquels l'homme arrive à Dieu : l'amour, le désir et la crainte. Par désir, le Midrasch Tadsché entend ce désir dont Feuerbach a dit : « Le souhait est la première apparition des dieux (*Théogonie*, ch. VI) ». Ecoutons le Midrasch Tadsché :

Il y a trois sortes de sacrifices : l'holocauste (עולה), le sacrifice de prospérité (שלמים) et le sacrifice de péché (חטאת), auxquels correspondent trois espèces d'hommes pieux [lesquels arrivent à la connaissance de Dieu par trois voies différentes, par] l'amour, le désir et la crainte. L'holocauste répond à l'amour, le sacrifice de prospérité au désir, et le sacrifice de péché à la crainte. L'amour est placé au-dessus du désir, et le désir au-dessus de la crainte. Et qu'est-ce que l'amour? Il y a des fidèles qui servent Dieu avec amour et offrent leurs louanges et leur vénération à sa majesté, car lui seul fut avant tout être; dans sa bonté, il créa le monde, d'un mot et sans aucune peine; il est notre Dieu et notre Roi, le Fort et le Sage, celui qui est plein de bienveillance et de miséricorde, celui qui

[1] Voyez tome XXI, page 80.

porte l'univers et remplit tous les espaces, en haut et en bas, qui connaît ses créatures et connaît les mystères du monde, et fait du bien au méchant et exerce sa bienveillance envers les malfaiteurs, afin qu'ils reviennent à lui et vivent. Pour toute cette bonté, ces hommes pieux aiment Dieu et lui adressent leurs louanges, et l'exaltent pour ses grandes œuvres. Tel est l'holocauste.

Et qu'est-ce que le désir ? Il y a des serviteurs de Dieu qui se prosternent devant lui pour le supplier de leur accorder ses bienfaits : la sagesse, la pénétration, la science, une longue vie, la santé, une femme vaillante, des enfants intelligents, la prospérité, la richesse et le gain. Tel est le désir, et à lui correspond le sacrifice de prospérité. Et qu'est-ce que la crainte ? Il y a des serviteurs de Dieu qui le servent dans la crainte et l'angoisse, et le supplient de leur épargner les malédictions dont l'Écriture menace, ici-bas et dans la vie à venir, ceux qui négligent les commandements de Dieu et méprisent ses défenses : ici-bas, la maladie, la souffrance, la douleur, la sujétion aux hommes et à la domination étrangère, la mort, le malheur causé par les enfants, afin qu'ils finissent leurs jours dans la paix et la prospérité ; dans l'autre vie, les punitions, l'anéantissement, le feu de l'enfer, qui est destiné à consumer, au jour du Grand-Jugement, les méchants. Telle est la crainte, et à elle correspond le sacrifice de péché.

Mais ces trois sortes de sacrifices, l'holocauste, le sacrifice de prospérité et le sacrifice de péché sont offerts à *un* Dieu, par *un* prêtre, dans *une* maison, et tous les trois sont égaux [dans leur destination]. De même, les serviteurs de Dieu, qu'ils le soient par amour, par désir ou par crainte, sont égaux entre eux, car tous ils élèvent leurs regards vers Dieu, comme vers leur protecteur. Celui qui aime Dieu, n'aime que lui ; celui qui désire, ne désire que de lui, et celui qui craint, ne craint que lui (chap. XII).

Le désir, ainsi conçu, est une idée nouvelle qui est inconnue à la littérature rabbinique ; ou plutôt, telle qu'elle est ici développée, cette idée rentre bien dans la théosophie de Philon.

Philon considère Dieu sous trois aspects : comme un être pur, sans aucun rapport avec l'homme et le monde, comme bienfaiteur et comme souverain ; en d'autres termes, Philon fait une distinction entre Dieu et les deux attributs de la souveraine bonté et de la toute-puissance. Il voit ces trois attributs divins incarnés dans les trois formes terrestres qui apparurent à Abraham (Gen., XVIII, 2), et il dit : « Ce verset signifie que Dieu, accompagné de ses deux forces suprêmes, la toute-puissance et la souveraine bonté, lui-même étant au milieu comme l'Un, évoqua dans l'âme contemplative la triple apparition... Sa bonté souveraine est la mesure du bien ; sa puissance, la mesure pour tout ce qui lui est inférieur ; le souverain même, la mesure pour toutes choses : pour

les choses matérielles et les choses spirituelles... » (*De sacrificiis Abelis et Caini*, M., I, p. 173).

A ces trois propriétés correspondent trois sortes d'hommes pieux, d'après Philon : les meilleurs, qui adorent Dieu comme un être pur ; ceux qui l'adorent pour sa bonté, et, enfin, ceux qui l'adorent par crainte. Philon traite spécialement ce thème dans son *De Abrahamo*, et fait la remarque suivante : « Quand les hommes voient des gens se rapprocher d'eux sous le masque de l'amitié pour obtenir des avantages, ils s'en détournent avec mépris, parce qu'ils craignent la flatterie rampante et astucieuse, comme une chose très désavantageuse. Mais Dieu, qu'aucun préjudice ne peut atteindre, appelle à lui avec bonté tous ceux qui veulent le servir, de quelque manière que ce soit ; il ne veut, en général, repousser personne, mais il dit à l'âme de tous ceux qui sont en état de l'entendre : « Le premier prix de la lutte est destiné à ceux qui me servent pour l'amour de moi-même ; le second, à ceux qui espèrent atteindre le bien pour eux, ou échapper à la punition, car, quand même la piété de ceux-ci n'est ni désintéressée, ni incorruptible, elle ne s'en trouve pas moins dans l'enceinte divine et n'erre pas au dehors de celle-ci [1] ».

De même que Philon compare aux trois attributs de Dieu les trois catégories d'hommes pieux, il rapporte à ceux-ci les trois sortes de sacrifices.

Il s'explique là-dessus comme suit, dans le *De Victimis* : « Après qu'il (Moïse) a traité de ces choses, il s'apprête à faire la distinction entre les trois espèces de sacrifices ; et, comme il les divise essentiellement en trois catégories, il les nomme : holocauste, sacrifice de prospérité et de péché. Puis, il s'étend sur chacun d'eux, jusque dans les moindres détails, en prenant particulièrement en considération la sainteté et la convenance... Mais, si quelqu'un voulait savoir exactement les motifs qui amenèrent les hommes primitifs aux sacrifices, aux actions de grâces et aux prières, il en trouverait deux principaux. L'un est l'adoration de Dieu sans but intéressé et comme belle et nécessaire en soi ; l'autre est l'in-

[1] Ὃ δὲ λέγω τοιοῦτόν ἐστιν. Ἄνθρωποι μέν, ἐπειδὰν αἴσθωνται κατὰ πρόφασιν ἑταιρείας προσιόντας αὐτοῖς τινας ἐπὶ θήρᾳ πλεονεξιῶν, ὑποβλέπουσί τε καὶ ἀποστρέφονται, τὴν προσποίητον κολακείαν καὶ τιθασσείαν αὐτῶν δεδιότες, ὡς σφόδρα ἐπιζήμιον. ὁ δὲ θεὸς ἅτε βλάβην οὐκ ἐπιδεχόμενος ἅπαντας τοὺς καθ'ὑντινοῦν ἰδέαν προαιρουμένους τιμᾶν αὐτὸν ἀσμένως προσκαλεῖται, μηδένα σκοράκιζειν ἀξιῶν τὸ παράπαν, ἀλλὰ μονονοὺκ ἄντικρυς τοῖς ἀκούᾳ ἔχουσιν ἐν τῇ ψυχῇ θεσπίζει τάδε. τὰ μὲν πρῶτα τῶν ἄθλων κεῖσεται τοῖς ἐμὲ θεραπεύουσι δι'ἐμὲ αὐτόν. τὰ δὲ δεύτερα, τοῖς δι'αὐτούς τυχεῖν ἀγαθῶν ἐλπίζουσιν, ἢ τιμωριῶν ἀπαλλαγὴν εὑρεῖν προσδοκῶσι. Καὶ γὰρ εἰ ἐμμισθος ἢ τῶνδε θεραπεία καὶ μὴ ἀδέκαστος, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἐντὸς εἴλεῖται θείων περιβόλων, καὶ οὐκ ἔξω πλάζεται (M., II, 20, Richter, IV, 29). Je suis redevable de la traduction fidèle de Philon à mon ami M. Léon Kellner.

térêt de ceux qui sacrifient. Cet intérêt est double : atteindre le bien et éviter le mal. A celui qui adore Dieu pour l'amour de lui-même, la loi a ordonné justement l'holocauste, comme à un homme parfait et pur de toute souillure, puisque l'égoïsme de l'homme qui envie de jouir n'a aucune influence sur celui qui est parfait et pur de toute tache. Le second motif est l'avantage de l'homme, et c'est pourquoi la loi nomme ce sacrifice : sacrifice de prospérité, en raison du désir de prospérer ; mais la loi impose un sacrifice de péché à celui qui désire fuir le mal. Donc, trois contre trois : l'holocauste qui répond à la vénération de Dieu pour l'amour de lui-même, les deux autres, pour l'amour de nous-mêmes... » [1].

Il est donc certain qu'il faut rapporter à Philon la classification des sacrifices de Midrasch Tadsché ; mais je ne crois pas que ce dernier ait puisé directement dans Philon ; c'est plus vraisemblablement dans le Livre des Jubilés de Pinhas ben Iaïr. Celui-ci a dû trouver dans la partie du Livre des Jubilés qui s'est perdue [2] et qui traitait des sacrifices, la matière de l'analyse faite d'après Philon. En tout cas, nous avons affaire à une idée ancienne et particulière sur la signification des sacrifices, et vraisemblablement les paroles pleines de sentiment religieux du Midrasch Tadsché ont pour auteur Pinhas b. Iaïr, le pieux essénien.

V

LA PENTECÔTE A LIEU LE DIMANCHE.

On sait que les Samaritains, les Sadducéens et les Caraïtes ne sont pas d'accord avec les Pharisiens et les Rabbanites sur l'époque

[1] Τοσαῦτα περὶ τούτων διαλεχθεὶς ἄρχεται διαιρεῖν τὰ τῶν θυσιῶν γένη καὶ τέμνων εἰς τρία εἴδη τὰ ἀνωτάτω, τὸ μὲν ὁλόκαυτον ποιεῖ, τὸ δὲ σωτήριον, τὸ δὲ περὶ ἁμαρτίας· Εἶθ' ἕκαστον τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἐπιδιώκει, τοῦ πρέποντος ἅμα καὶ εὐαγοῦς οὐ μετρίως στοχασάμενος... Εἰ γὰρ βούλοιτό τις ἐξετάζειν ἀκριβῶς τὰς αἰτίας ὧν ἕνεκα τοῖς πρώτοις ἔδοξεν ἀνθρώποις ἐπὶ τὰς διὰ θυσιῶν εὐχαριστίας ὁμοῦ καὶ λιτὰς ἐλθεῖν, εὑρήσει δύο τὰς ἀνωτάτω. Μίαν μὲν τὴν πρὸς θεὸν τιμήν, τὴν ἄνευ τινὸς ἑτέρου διὰ τὸ μόνην γινομένην καὶ ἀναγκαίαν καλόν. Ἑτέραν δὲ τὴν τῶν θυόντων προηγουμένην ὠφέλειαν. Διττὴ δὲ ἐστιν, ἡ μὲν ἐπὶ μετουσίᾳ ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐπὶ κακῶν ἀπαλλαγῇ. Τῇ μὲν οὖν κατὰ θεὸν δι' αὐτὸν μόνον γινομένῃ προσήκουσαν ὁ νόμος ἀπένειμε θυσίαν τὴν ὁλόκαυτον, ὁλοκλήρῳ καὶ παντελεῖ μηδὲν ἐπιφερομένην τῆς ὑνητῆς φιλαυτίας ὁλόκληρον καὶ παντελῆ. Τὴν δὲ χάριν ἀνθρωπῶν, ἐπειδὴ διαίρεσιν ἐπεδέχετο ἡ δόξα καὶ αὐτὸς διεῖλε, κατὰ μετουσίαν τῶν ἀγαθῶν ὁρίσας θυσίαν, ἣν ὠνόμασε σωτήριον. Τῇ δὲ φυγῇ τῶν κακῶν ἀπονείμας τὴν περὶ ἁμαρτίας· ὡς τρεῖς εἶναι δεόντως ἐπὶ τρισί· τὴν μὲν ὁλόκαυτον, αὐτὸν μόνον τὸν θεὸν ὃν καλὸν τιμᾶσθαι, μὴ δι' ἕτερον, τὰς δ' ἄλλας δι' ἡμᾶς... (M., 240, R., IV. 325.)

[2] Voir ch. III, t. XXI, p. 92.

à partir de laquelle se comptent les sept semaines qui doivent s'écouler entre Pâque et la Pentecôte. Les premiers, fidèles à leur principe d'interprétation littérale, traduisaient les mots : « à partir du lendemain du Sabbat » (Lév., XXIII, 11) par dimanche, et, en conséquence, faisaient toujours tomber la Pentecôte le dimanche ; les Rabbanites et les Pharisiens, au contraire, entendaient par là le deuxième jour de la fête de Pâque. Or, le Caraïte Salomon ben Ierocham (X^e^ siècle) opposa à Saadia Gaon, pour appuyer l'interprétation des Caraïtes, un ouvrage de Pinhas b. Iaïr dans lequel celui-ci aurait soutenu nettement que la Pentecôte doit tomber toujours le dimanche (Pinsker, *Likute Kadmoniot*, p. 17); Jehuda Hadassi soutient la même chose dans *Eschkol Hakopher*, 86 *a*. Les savants de nos jours ont essayé vainement d'identifier cet ouvrage de Pinhas[1]. Mais comme le Midrasch Tadsché, ainsi que je l'ai dit plus haut (t. XXI, p. 87), reproduit précisément au nom de ce même Pinhas des citations du Livre des Jubilés et, par là, lui attribue ce livre d'une manière évidente, j'ai eu, depuis des années déjà, le soupçon que ces Caraïtes ont entendu, par l'ouvrage de Pinhas b. Iaïr, la rédaction qu'il avait faite du Livre des Jubilés et qui existait dans certaines sphères juives[2].

Un examen plus approfondi du Livre des Jubilés confirme cette supposition. Nous verrons, au chapitre suivant, que dans le calendrier du Livre des Jubilés tous les jours de fêtes, à l'exception du Jour des Expiations, commençaient le dimanche, et que, par conséquent, la Pentecôte tombait aussi le dimanche. Il est donc vraisemblable que le Livre des Jubilés mentionné par les Caraïtes faisait ressortir nettement cette circonstance touchant la Pentecôte, parce qu'il s'appuyait ici sur l'expression biblique « du lendemain du Sabbat ». Mais notre version du Livre des Jubilés paraît également avoir gardé la trace de cette fixation de la Pentecôte au dimanche. Au chap. VI, il est dit : « Il t'a parlé, afin que tu formes aussi une alliance avec les enfants d'Israël, dans ce mois, sur la montagne... C'est pour cela qu'il fut arrêté et inscrit sur les tables célestes qu'ils doivent célébrer la fête des Semaines dans ce mois, *une fois* dans l'année, pour renouveler l'alliance, chaque année .. Aussi, toi (Moïse) ordonne aux enfants d'Israël de célébrer cette fête dans toutes leurs générations, comme commandement pour eux. Qu'ils cé-

[1] Pinsker, *l. c.*; Schorr, *He-chaluz*, VI, p. 79; Steinschneider, *H. B.*, XIII, 68; Geiger, *Zeitschrift*, X, 262; Frankl, *Karäische Studien*, 27 et suiv.

[2] Introduction au Midrasch Tadsché, p. VIII.

lèbrent cette fête *un* jour de l'année, le même jour [1] du même mois. Car elle est la fête des Semaines et la fête de la première création ; elle a deux significations, et cette fête est pour deux générations, conformément à ce qui a été écrit et inculqué. Car je l'ai inscrite dans le livre du premier commandement, dans celui que j'ai écrit, afin que tu la célèbres chaque fois, *en son temps* [2], (toujours) *un* jour dans l'année. Je t'ai, de même, expliqué les offrandes de ce jour, afin que tu t'en souviennes et afin que les enfants d'Israël la célèbrent, ainsi que toutes leurs générations, dans ce mois (toujours) *un* jour dans *chaque* année... et, à cause de cela, ils altèreront, dans la suite, les années et prendront un jour inexact, comme jour de la Révélation, et un jour impur, comme jour de la fête. »

Après le précepte donné au commencement et d'après lequel la fête des Semaines devait être célébrée *une* fois dans l'année, l'insistance avec laquelle il est répété trois fois qu'elle aura lieu *un* jour est faite pour surprendre, surtout quand on réfléchit que l'auteur, en parlant de la prescription de la fête des Expiations, s'est contenté de dire qu'elle sera célébrée une fois dans l'année, chap. XXXIV. En outre, quel rapport y a-t-il entre la double signification de la Pentecôte dont parle le Livre des Jubilés dans le passage ci-dessus et le jour *unique*, puisque le « car » du texte indique qu'il y en a un? A mon avis, par « un jour dans l'année », il faut entendre ici « un dimanche dans l'année », ou bien « dans chaque année ». Les mots « et à cause de cela, ils altèreront, dans la suite, les années et ils prendront pour le jour de la Révélation un jour inexact et feront d'un jour impur le jour de la fête », montrent que l'auteur, dans sa polémique « contre ceux qui parlent d'observations lunaires », a principalement en vue la fête des Semaines; car le jour de la Révélation est la fête des Semaines (voir au chapitre suivant). Il veut dire que si on se fonde, pour la fixation de la fête, sur les phases de la lune, l'année en est avancée de dix jours, et la fête des Semaines ne tombe pas le jour exact, tandis que, d'après son système, la fête des Semaines tombe toujours sur un seul et même jour. C'est justement cette circonstance qu'il a dans l'esprit quand il dit à plusieurs

[1] Voici le passage éthiopien :

עַלַּת אַחַת בְּשַׁמְתָּ בֵּז וְרֵחָ וְנַבְּרוּ בְּעַל בַּ הִי

Le démonstratif בַּהִי (en elle) se rapporte bien à un jour fixé (cf. Ex., XII, 14) ; ici, c'est au dimanche qu'il se rapporte.

[2] בְּבְגְזָהּ.

reprises que la fête des Semaines doit être célébrée le dimanche. La chose s'explique comme suit.

On sait que dans les langues sémitiques il n'existe pas de terme pour désigner les jours de la semaine ; ils sont indiqués par des nombres ordinaux. De plus [1], dans certains cas et surtout pour dire « premier », elles se servent de nombres cardinaux, au lieu de nombres ordinaux.

Dans Gen., VIII, 5, il est dit : le « un » du mois, et non le premier du mois. Pareillement, le premier jour est nommé « jour un » (Gen., I, 5), dans l'histoire de la création. De même en arabe, en éthiopien, en syriaque et dans l'hébreu moderne, le dimanche s'appelle l' « un ». Les Septante traduisent mot à mot יום אחד de Gen., I, 5, par ἡμέρα μία, et, comme en grec μία signifie simplement « un », et non « le premier », les mystiques se croyaient obligés de trouver à « un jour », au premier chapitre de la Genèse, un sens plus profond. Dans le *De Mundi Opificio* (éd. Mangey, I, p. 7), Philon appelle l'attention sur cette particularité et croit que le premier jour a été nommé « un jour » (μία), et non « le premier jour » (πρώτη), pour indiquer la constitution uniforme du monde idéal, lequel a été créé ce même jour. Le μία se serait conservé ainsi, comme dénomination constante du dimanche, chez les Juifs parlant le grec. Aussi le Nouveau-Testament dit, comme on sait, μία σαββάτων pour désigner le dimanche (Matth., XXVIII, 1), de même, les Pères de l'Église (cf. Justin, *Dialogus cum Triphone*, XLI). Il se peut donc que le Livre des Jubilés des Grecs utilisé par le traducteur éthiopien portait ἡμέραν μίαν, « dimanche » ; l'éthiopien l'a traduit littéralement par ቀዳሚት አሐዱ, au lieu de ቀዳሚት አሐደ qu'il aurait fallu. Le fait suivant montre qu'il n'est pas question ici d'un jour quelconque, mais d'un dimanche : dans la langue éthiopienne, « un » dans la plupart des cas et quand il est écrit en toutes lettres (pas en chiffres) est placé, comme les autres nombres, avant ce qui est compté : וְעַתָּה אֶחָד מִמֶּנּוּ (Gen., I, 9) ; בְּאַחַת עֶשְׂרֵה. (*ibid.*, XXVII, 45 [2]) ;

[1] Pour ce qui concerne la langue des Mandéens, voir Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, p. 348.

[2] Aussi en himyarite אחת אצבעם, un doigt, etc. (D. H. Müller, *Z. D. M. G.*, XXX, 706). Dans les langues sémitiques אחד est considéré comme adjectif ; il est employé, en conséquence, comme nombre ordinal et placé, dans les langues hébraïque et arabe, après ce qu'on compte ; car, dans ces deux langues, l'adjectif se met après le substantif. Mais les langues qui, influencées par les langues non sémitiques, placent l'adjectif avant le nom, mettent aussi אחד avant, comme les autres nombres. Ainsi en mandéen (Nöldeke, *l. c.*, 318 et 346) et en syriaque, cf. חד זמן (J. *Ellayya*, II, 2), בחדא מחרתא (*Pesahim*, 42 *a*). En éthiopien, l'adjectif se trouve souvent avant le substantif ; aussi አሐደ est-il mis en avant.

mais comme dénomination du dimanche, ממחרת שבתות ainsi que ממחרת השבת et ממחרת יום טוב ainsi ממחרת השבת Act., XX, 7). Or, le Livre des Jubilés met en tête toutes avant ראשון, justement parce que, dans son esprit, il n'était pas un jour, mais le *un jour*, ביום אחד = dimanche.

Il résulte de là que le Livre des Jubilés a trois fois insisté sur le dimanche pour marquer son opposition avec les Pharisiens-Rabbanites, seuls desquels la fête des Semaines peut tomber tous les jours de la semaine; et il se fonde pour fixer la Pentecôte au dimanche sur la double signification de la fête des Semaines: elle est à la fois fête des Semaines et fête de la création, et la semaine, tout comme la création, commence le premier jour, c'est-à-dire le dimanche.

Dans le Livre des Jubilés hébreu qu'ont utilisé les Caraïtes, le passage en question était certainement plus clair que dans le nôtre, qui a perdu de sa clarté en passant par des traductions, et surtout par la construction de מיום ראשון, qui permet d'admettre, à cause du mot יום, qu'il est question ici d'un jour quelconque dans l'année.

VI

LES ANNÉES ET LES MOIS DANS LE LIVRE DES JUBILÉS.

Dès le début, le Livre des Jubilés s'impose la tâche « de faire partir de la création le compte des années et de désigner chaque année d'après son nombre, et les Jubilés d'après les années. » Par suite, on s'attendrait au moins à y trouver une donnée exacte sur la composition de l'année qu'il emploie pour son comput. Mais il n'en est rien. Le Livre des Jubilés se contente d'expliquer que l'année se compose de 364 jours ou 52 semaines; de la composition des mois de cette année, de la manière dont l'année lunaire concorderait avec *son* année solaire, et celle-ci, à son tour, avec l'année solaire vraie, il ne dit pas un mot. Sur ces points, nous en sommes réduits aux conjectures. Comme la date des fêtes dépend de la composition des mois, ce sont ici les mois qui nous intéresseront d'abord.

Beer (*Buch d. Jubil.*, p. 63) place en Égypte la patrie d'origine du Livre des Jubilés, et, d'après lui, ce livre compte dans l'année 12 mois de 30 jours analogues aux mois égyptiens, plus 4 jours complémentaires. De plus, Beer pense que, pour la fixation de la

fête des Semaines, le Livre des Jubilés compte les 49 jours qui séparent la Pâque de la Pentecôte à partir du jour qui suit le dernier jour de Pâque. Pour appuyer cette hypothèse, Beer cite les Falascha, Juifs abyssiniens, qui descendent de colons égyptiens, et qui comptent aussi ces 49 jours à partir du premier jour après la fête de Pâque et qui, ainsi, célèbrent la fête des Semaines « vers le milieu du troisième mois », exactement comme le fixe le Livre des Jubilés (p. 66).

Dans sa *Monatsschrift*, 1856, p. 392, Frankel soutient une autre opinion : il croit que le Livre des Jubilés aurait été écrit par un prêtre du temple d'Onias, à Léontopolis, et il dit, relativement à la question qui nous occupe : « On ne comptait donc pas par mois solaires à Léontopolis, mais bien par semaines, ou mieux encore, par mois de quatre semaines. L'année avait treize mois, le treizième mois était considéré comme mois intercalaire ; on se rapprochait ainsi de la Palestine, où pareillement on intercalait un treizième mois dans certaines années, et où ces années, par conséquent, étaient de 13 mois. C'est là seulement ce qui rend compréhensible le passage suivant du Livre des Jubilés, 2, 245, 246 : « Et les nouvelles lunes du premier, du quatrième, du septième et du dizième mois sont les jours de souvenir et les jours de fête dans les quatre saisons. Elles sont écrites et fixées pour le témoignage de chaque année. Et elles furent gravées sur les Tables célestes ; douze sabbats (semaines) composent chacune d'elles ; leur souvenir doit durer de l'une à l'autre ; de la première à la seconde, de la seconde à la troisième, de la troisième à la quatrième. Et tous les jours qui sont institués sont 52 sabbats de jours ». Mais, si chaque saison ou chaque quartier se compose de 12 sabbats, le total de ceux-ci est de 48 et non de 52 sabbats. Dans notre interprétation, continue Frankel, le passage cité a le sens suivant : Les quatre quartiers sont comptés sans le mois intercalaire, chacun de 12 sabbats (d'après une relation historique attribuant cette division à Noé, qui les a fixés selon la marche des événements qui sont survenus pendant le déluge. Cf. aussi plus loin, p. 397). Dans les mots : « Et tous les jours qui sont institués », « et » doit être pris dans le sens de « mais ». Il est vrai que les quatre quartiers donnent 48 sabbats ; « mais tous les jours qui sont institués », signifient que les jours de l'année, dans leur nombre total, sont 52 sabbats de jours. De la sorte, on comprend la phrase qui sert de conclusion : « Et ainsi toute l'année est complète » : avec les 52 sabbats, c'est-à-dire non avec les 4 quartiers de 12 sabbats. Il est difficile d'admettre que la leçon « douze sabbats », au lieu de 13, puisse provenir d'une erreur de copiste ; les mots sui-

vants « 52 sabbats » eussent fait découvrir la faute. Si donc il est dit, page 255 : « Les eaux restèrent à la surface de la terre, cinq mois, 150 jours », c'est que le mois est compté de 30 jours et non de 4 semaines, et les mots « cinq mois » doivent être considérés comme une interpolation plus récente ».

Beer (*Noch ein Wort über das B. d. J.*, p. 8) combat l'interprétation de Frankel en citant des passages du Livre des Jubilés qui montrent clairement que ce livre comptait l'année à 12 et non à 13 mois.

Nous aurons l'occasion plus tard de discuter ces passages. Mais l'hypothèse de Frankel ne peut tenir devant le passage qu'il cite lui-même. Comme il y est question de quatre saisons, l'auteur ne peut avoir pensé qu'à une année solaire, puisque les saisons dépendent du soleil. Treize mois ne peuvent pas se répartir également sur quatre saisons, et on accordera bien que même un mois intercalaire, alors qu'il revient chaque année, ne doit pas être négligé dans le calcul des saisons.

Aussi les observations de Frankel sur le changement des 12 sabbats en 13 ne reposent-elles sur aucun fondement. Dans le ms. T dont s'est servi Dillmann pour sa traduction, le nombre des semaines des quartiers est indiqué comme il suit : עשר ובֵּ (dix et deux) ; l'écrivain peut très bien avoir mis, par erreur, au lieu de ג (trois), ב (deux). Dans le ms. d'Abbadie, édité par Dillmann, il y a formellement : עשר ושלש (dix et trois). De même aussi dans le ms. du British Museum (Dillmann, *Monatsberichte der Berliner Akademie*, 1883, p. 332).

Pourtant, malgré les objections de Beer[1] et les nôtres contre Frankel, on ne peut pas rejeter tout à fait son interprétation. A priori déjà, elle ne manque pas de valeur, car des mois de quatre semaines conviennent admirablement au Livre des Jubilés, qui compte par heptades. Mais un détail que les auteurs mentionnés ci-dessus n'ont pas suffisamment remarqué prouve incontestablement que les mois du Livre des Jubilés ont 28 jours.

Cet ouvrage, en trois endroits différents, place la fête des Semaines au quinzième jour du troisième mois. Il est visible, d'après le chap. v, qu'il croit que la promulgation de la Loi a eu lieu à la fête des Semaines[2]. Or, dès le commencement du livre, il est entendu que la promulgation de la Loi a eu lieu le 15 du troisième mois; la fête des Semaines, par conséquent, tombe aussi sur

[1] Rönsch, *Buch d. Jub.*, est d'accord avec lui.

[2] Les Samaritains regardent aussi la fête des Semaines comme le jour de la promulgation de la Loi, ainsi qu'il ressort des Liturgies de Marka. Voir Heidenheim, *Samarit. Liturgie*, p. 137 et suivantes.

jour. Le chap. XV commence par ces mots : « Et la 5e année de la 4e semaine (שמיטה) de ce Jubilé, le troisième mois, au milieu du mois, Abraham célébra la fête des prémices de la moisson... » Au chap. XLIV, il est dit encore : « Et Israël quitta sa maison à la nouvelle lune du troisième mois et offrit un sacrifice le septième jour de ce mois..., il s'arrêta sept jours..., et il observa la fête de la moisson des prémices des blés... »

Beer, comme nous l'avons dit plus haut, n'ignorait pas cette particularité, mais il n'a pas vu qu'elle corrobore la conjecture de Frankel, car la fête des Semaines ne peut être fixée définitivement au 15e jour du troisième mois, que si les sept semaines entre cette fête et celle de Pâque se comptent à partir du 22e jour du premier mois, et que le premier et le deuxième mois de l'année ne comptent que 28 jours. On a alors pour les sept semaines entre Pâque et Pentecôte une semaine dans le premier mois, quatre dans le second, et deux dans le troisième, en tout 7 semaines, et la fête de la Pentecôte tombe le 15 du troisième mois. Toute autre combinaison est impossible.

Si, avec Beer, on veut admettre dans le Livre des Jubilés des mois de 30 jours, la fête des Semaines ne peut tomber, au plus tard, que le 11e jour du troisième mois, car les jours de l'Omer ne peuvent pas commencer plus tard que le 21 du premier mois.

Il est donc certain que, pour la fixation de la fête des Semaines, le Livre des Jubilés entend parler de mois de 28 jours. Or, une année de 364 jours se compose de treize de ces mois. Mais il est certain aussi que, dans d'autres passages, le Livre des Jubilés compte 12 mois dans l'année.

Il ne nous reste, pour faire disparaître cette contradiction, qu'à admettre que *le Livre des Jubilés divise son année de 364 jours de deux manières : en année civile de 12 mois, dont 8 de 30 et 4 de 31 jours ; et en année religieuse de 13 mois de 28 jours chacun.*

L'idée de l'existence d'une année religieuse parallèle à l'année civile n'offre rien de surprenant, d'autant plus que les anciens Égyptiens avaient, outre leur année solaire, encore une année lunaire. (Lepsius, *Chronologie*, p. 157.) Nous trouvons également une pareille année double dans le livre d'Hénoch, qui offre beaucoup de points de ressemblance avec le Livre des Jubilés [1], et qui paraît avoir été familier à ce dernier (ch. IV).

L'année du Livre d'Hénoch a 364 jours ; elle est divisée en quatre parties, de 91 jours chacune, et en 12 mois (ch. LXXII). Les

[1] Rönsch, *ibid.*, p. 403 et suivantes.

deux premiers mois de chaque quartier ont 30 jours, le dernier, 31 jours. Cette année étrange est, sans doute, adoptée par Hénoch dans le but de pouvoir laisser à l'année solaire un nombre rond de semaines, puisque l'année, de cette manière, a 52 semaines, et chaque quartier, 13 semaines. Outre cette année civile divisée en mois solaires, le livre d'Hénoch connaît encore une année religieuse divisée en mois lunaires ; ses explications sur cette sorte d'année et la manière dont il la fait concorder avec l'année solaire (ch. LXXIV) sont très obscures, et, à dire vrai, incompréhensibles.

Le Livre des Jubilés a la même année civile de 364 jours et de 4 quartiers, et laisse entendre nettement que la conservation de la semaine est le but de cette division. Dans le chapitre VI, il fait célébrer le premier jour[1] des 1, 4, 7 et 10es mois comme fêtes commémoratives et dit, en parlant de ces jours, comme nous l'avons vu plus haut : « Et ils furent inscrits sur les tables célestes; chacun d'eux a 12 (lisez 13) Sabbats, leur mémoire dure de l'un à l'autre ; du 1er jusqu'au 2^{e}, du 2^{e} jusqu'au 3^{e}, du 3^{e} jusqu'au 4^{e}. Et tous les jours institués *sont 52 Sabbats* de jours ; de cette manière, l'année entière est complète ». En apparence, ce sont là les quartiers du livre d'Hénoch. Le Livre des Jubilés est d'accord avec celui-ci, non seulement sur le nombre des jours de l'année et les quartiers de l'année civile, mais aussi sur le nombre et la composition des mois de cette sorte d'année.

Le Livre des Jubilés fait usage des mois solaires dans les récits où il n'est pas question de jours de fêtes. Par exemple, au ch. IV, il fait inscrire dans un livre par Hénoch les signes célestes (du zodiaque) d'après l'ordre de leurs mois. Ceci ne se rapporte naturellement qu'aux douze mois solaires, qui correspondent aux douze signes du zodiaque. Au chap. XII, il rapporte : « Et, dans la 6^{e} semaine dans la 5^{e} année, Abraham se leva, et il s'assit, la nuit du premier jour du 7^{e} mois, pour observer les étoiles, du soir au matin, afin de prévoir le temps qu'il ferait cette année... Et il prit les livres de ses pères... et il s'y instruisit durant les six mois de pluies... » Abraham veut observer ici, au jour de la fête du troisième quartier (pas au nouvel an), avec lequel une nouvelle saison commence, le temps de l'automne et de l'hiver prochains. Le 7^{e} mois est ici un mois solaire, comme le sont les six mois

[1] שרק. Ce mot signifie d'abord le lever du soleil et de la lune, puis le premier jour du mois lunaire. Ici et dans quelques autres passages, le Livre des Jubilés a placé שרק pour désigner le premier jour du mois solaire. De la même manière on dit, en éthiopien, שרק לילת (commencement de la nuit), par analogie avec le terme שרק מעלת (commencement du jour).

pluvieux. בַּשְּׁבִיעִי בְּרֹאשׁ שָׁבוּעַ signifie ici : au commencement du septième mois. Dans les chap. XI et XXV, le Livre des Jubilés fait aussi allusion à des mois solaires. Nous avons dit déjà que, au chap. VI, où il parle des quatre quartiers, il ne peut être question que d'une année solaire. Là aussi, le Livre des Jubilés soutient une polémique contre le système qui fixe les mois d'après l'apparition de la lune.

Outre ces 12 mois solaires, qui s'accordent avec le nombre des jours et les quartiers, mais non avec la semaine, le Livre des Jubilés a encore 13 mois de semaines, de 28 jours chacun ; non pas pour établir aussi une concordance avec les phases de la lune, qu'il ne veut pas du tout prendre en considération, mais bien pour trouver des semaines, puisque ces mois en renferment juste quatre. Le Livre des Jubilés se sert de ces mois de semaines pour la fixation des fêtes, comme nous l'avons vu, plus haut, à propos de la fête des Semaines qu'il fixe au 15 Sivan.

Le mois de 28 jours est certainement plus ancien que celui de 29 et 30 jours, ainsi que le prouvent les 28 « maisons de la lune » des Indiens, des Persans et des Arabes [1]. Il est aussi à l'origine de la semaine ; c'est par la division du mois en 4 parties qu'on obtient la semaine [2]. L'auteur du Livre des Jubilés doit avoir fait cette remarque et s'en être servi dans son système. En tout cas, les mois de semaines lui offrirent de grands avantages. Grâce à ce système, l'année et le mois s'écoulent en semaines rondes ; par eux, il devient possible que l'année et le mois commencent, comme la semaine, par le dimanche et se terminent par le Sabbat ; que toutes les fêtes (hormis le jour d'Expiation) tombent le dimanche et qu'enfin toute la chronologie obtient une division régulière et uniforme, par le fait que tout a le « sept » pour point de départ : la semaine comprend 7 jours ; le mois, 4×7 jours ; l'année, 52×7 jours, la Schemita, 7 années, et le Jubilé 7×7 années.

Dans cette année du Livre des Jubilés, la fête des Semaines aurait avec la fête de Pâque le rapport suivant : L'année commence le dimanche 1 Nissan. Après 14 jours, et le Sabbat, l'agneau pascal est immolé. Le jour suivant, dimanche, 15 Nissan, commence la fête des pains azymes, qui dure toute la semaine et se termine le Sabbat, 21e jour de Nissan. Le jour suivant, dimanche, 22, l'Omer est offert ; c'est à partir de ce jour qu'on

[1] Beer, par suite, n'a aucune raison de dire que des mois réguliers de 28 jours n'existent pas (*Noch ein Wort*, p. 10).

[2] Ewald, *Alterthümer des Volkes Israel*, 2e éd., p. 113.

compte les 7 semaines d'intervalle entre Pâque et la fête des Semaines. Après 7 semaines, la fête des Semaines tombe naturellement un dimanche. Et c'est ce dimanche que nous avons cru retrouver dans le « *un* jour » du Livre des Jubilés.

La description du système du Livre des Jubilés ne laisse donc pas de doute sur ce fait que cet ouvrage fixe la fête des Semaines au dimanche. Hitzig, sans avoir eu connaissance du Livre des Jubilés, croyait déjà avoir trouvé dans la Bible et dans les anciennes coutumes des Juifs une année semblable à l'année religieuse du Livre des Jubilés [1]. Mais cette théorie fut combattue de différents côtés [2]; toutefois on ne saurait affirmer qu'une telle année n'eût été jamais en usage, à une certaine époque, sinon dans la nation entière, au moins dans une minorité, comme les Béthuséens par exemple. On retrouve également des restes certains de ce système chez les Falascha, quoiqu'ils y aient apporté bien des modifications. Les Falascha ont une année civile de 12 mois de 30 jours, plus 5 jours complémentaires. En outre, ils ont une année lunaire, avec des mois alternés de 29 et 30 jours, avec intercalations périodiques. Ils comptent donc dans celle-ci les 7 semaines entre Pâque et Pentecôte à partir du 22 Nissan, et font

[1] Hitzig soutient que l'année biblique a toujours commencé le dimanche, et que la fête de Pâque se terminait toujours le Sabbat. C'est à partir du dimanche suivant qu'on comptait 7 semaines jusqu'à la fête des Semaines, qui tombait forcément le dimanche. Voici les raisons sur lesquelles il s'appuie : L'écrivain biblique (Lév., XXIII) dit que la fête des pains azymes commencera le 15 et durera sept jours; que le premier jour ne sera pas jour de travail (vers. 7), ni le septième (vers. 8). Puis il continue (vers. 10-11) : « Vous offrirez l'Omer des prémices de la moisson; et le jour après le Sabbat, le prêtre la liera devant l'Éternel. » « Le jour après le Sabbat! » Mais dans ce qui précède il n'est fait mention nulle part d'un Sabbat! Il faut donc que l'explication de ce Sabbat se trouve ailleurs. Or, en fait, au vers. 8, c'est le septième jour, autrement et toujours nommé Sabbat, qui est mentionné; l'écrivain parle de la fête jusqu'au 7e jour, qui est le dernier de la fête, puis s'occupe du jour qui suit le Sabbat. Quoi de plus simple, en apparence, que d'admettre que ce septième jour soit justement le « Sabbat » dont il est ici parlé! La volonté du législateur est donc que les prémices soient offertes après la clôture de la semaine pascale, et, en outre, que l'on compte, à partir du lendemain de ce Sabbat, 7 semaines jusqu'à la Pentecôte (vers. 15); et comme le 7e jour de la fête de Pâque est un Sabbat, il faut donc que le premier jour de Pâque soit également, comme la Pentecôte, un dimanche. (Hitzig, *Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an Ideler*, Heidelberg, 1837, p. 11-12). Relativement au commencement de l'année et à la fixation des fêtes de Pâque et de Pentecôte, Hitzig est complètement d'accord avec le livre des Jubilés, qu'il n'a pourtant pas vu. Il ne tablait pas sur une année de 364 jours, 52 semaines et 13 mois de 28 jours; il devait donc nécessairement dire des énormités en poursuivant son hypothèse. Il dit, par exemple, que quand le dernier jour de l'année était un mercredi, de sorte que le Sabbat tombait le troisième jour de la nouvelle année, on ne fêtait pas le Sabbat ce jour-là, mais on le célébrait ce dernier mercredi, peut-être en prolongeant la dernière semaine jusqu'à ce jour; ou on n'en tenait pas compte et on faisait du jour de la nouvelle lune un jour de fête et on comptait à partir de ce jour une nouvelle semaine (p. 15).

[2] Bähr, *Symbolik*, II, 621; Wieseler, *Chronologische Synopse*, 348.

tomber la Pentecôte le 12 Sivan. M. d'Abbadie rapporte ceci au nom des savants juifs abyssiniens : « On mange ensuite du pain azyme jusqu'au 21e jour. Cinquante jours après, vient la fête de Mairar מאחר, ou de la réception de la Loi. Si l'on compte sept samedis après Pâque, le *septième* est un Sabbat de grâces, où ceux qui font des prières ou des bonnes œuvres sont absous de leurs péchés. Il en est de même pour chaque septième samedi. Le premier samedi se nomme « Alef »... (*L'Univers Israélite*, 1851, p. 482). En un autre endroit (p. 332), M. d'Abbadie dit encore : « Le quinzième jour de chaque lune, dit *ciki ankua*, est la commémoration de Pâque et de la fête des Tabernacles. La fête de Mairar, comptée cinquante jours après Pâque, coïncide toujours avec la même fête, comptée par la lune de *Sanï* (Sivan). » Les Falascha comptent donc les 7 semaines à partir du 22 Nissan, absolument comme le Livre des Jubilés. Seulement, ils font tomber la fête des Semaines au 12, et non au 15 Sivan, comme le Livre des Jubilés, parce qu'ils comptent maintenant par mois alternés de 29 et 30 jours, tandis que le Livre des Jubilés a des mois de 28 jours. Il paraît qu'autrefois les Falascha se trouvaient aussi, sur ce point, d'accord avec le Livre des Jubilés et qu'après la clôture de la fête de Pâque par un Sabbat, ils comptaient 7 Sabbats jusqu'à la Pentecôte et célébraient celle-ci le dimanche. Cela est indiqué par le dénombrement des 7 sabbats et la distinction du septième Sabbat, qui pouvait être considéré comme avant-fête de la fête des Semaines.

De toutes façons, l'accord entre le Livre des Jubilés et les juifs d'Abyssinie d'où le Livre des Jubilés est venu jusqu'à nous, ne peut certainement pas, en ce qui concerne la chronologie et d'autres points encore, provenir d'un hasard. On peut en conclure à juste titre que les idées des Falascha et du Livre des Jubilés ont une seule et même origine, l'Egypte, où on trouve des traces de la chronologie qu'ils suivent l'un et l'autre [1].

Les Falascha, ainsi que nous l'avons dit, ne célèbrent pas seulement le septième Sabbat après Pâque, mais encore, comme lui, chaque septième Sabbat qui suit celui-ci. Si nous appliquons cette méthode à l'année religieuse du Livre des Jubilés avec ses 52 semaines, il en résulte que dans l'année on distinguait 7 Sabbats entre tous les autres. Les trois premières semaines de l'année

[1] Beer, *Buch d. Jubil.*, p. 65 et suiv., a le premier appelé l'attention sur la ressemblance des usages des juifs abyssiniens avec les prescriptions du livre des Jubilés, cf. Dillmann, *Z. D. M. G.*, XI, 163. Beaucoup de savants font venir les Falascha d'Egypte en Abyssinie ; en tout cas, c'est en Egypte seulement qu'a pu naître leur vie religieuse et spirituelle.

étaient négligées; on divisait les 49 semaines restantes, par analogie avec la semaine, en sept parties, de 7 semaines chacune, et qui, naturellement, commençaient encore par un dimanche et se terminaient par un Sabbat. Des indices certains montrent que chaque Sabbat final était tenu en haute estime par analogie avec celui qui précédait la Pentecôte ; il est probable que chaque cinquantième jour tombant le dimanche jouissait d'une considération destinée à rappeler le dimanche de la Pentecôte.

Nous retrouverons (dans le chapitre suivant) dans le *De Vita Contemplativa*, paru en Egypte sous le nom de Philon, la haute considération dont jouissaient le 7e Sabbat et le 7e dimanche.

VII

SIGNIFICATION DE LA FÊTE DES SEMAINES. — SABBAT ET DIMANCHE.

La fête des Semaines a dans le Livre des Jubilés une importance exceptionnelle et y occupe une place distinguée entre toutes les fêtes. Elle est la fête de la création et a été célébrée par les anges dans le ciel dès le commencement de la création. C'est pourquoi elle est considérée à l'égal du Sabbat dont il est également dit dans le Livre des Jubilés : « Et il nous fit (aux anges) une grande marque, le jour du Sabbat, afin que nous fassions nos affaires durant 6 jours et que nous célébrions le Sabbat le septième jour, en quittant toutes nos occupations, nous, tous les anges de la face et tous les anges de la louange de Dieu. Il nous dit, à nous, les deux grandes espèces, que nous devons célébrer le Sabbat avec lui, au ciel et sur la terre (ch. II). »

La fête des Semaines peut avoir été considérée comme la fête de la création, parce qu'elle a été célébrée par Noé, quand le monde fut délivré du déluge : par le déluge, le monde fit expiation de ses fautes et fut rendu apte à une nouvelle existence. Philon attache la même signification au déluge. Dans le *De Vita Mosis* (fin du second livre), il dit : « Lors donc que la terre eut fait expiation et fut purifiée, et fut sortie des eaux, fraîche comme au temps de sa première création, dans la *création générale du monde*, Noé, sa femme, ses fils et les femmes de ses fils sortirent de l'arche, et avec eux toutes les espèces d'animaux qu'ils avaient conservées pour la propagation nouvelle de leurs espèces. C'est là la récompense des hommes vaillants : non seulement eux et tous

ceux qui leur appartiennent seront sauvés des plus grands dangers et protégés, au milieu de la révolte des éléments, comme par un boulevard, mais ils seront aussi les auteurs de la *régénération* et les créateurs d'une nouvelle époque. »

D'après ce passage, avec Noé et les siens, le monde fut régénéré, et c'est pour ce motif que le Livre des Jubilés pourrait bien dépeindre la fête des Semaines comme la fête de la création. Mais le Livre des Jubilés nomme cette fête : fête de la *première* création, et la fait célébrer par les anges tout de suite après la création ; il faut donc en chercher la raison d'être dans la création même.

Je crois que le Livre des Jubilés voulait voir surtout dans la fête des Semaines la glorification du dimanche. Il est vrai que le dimanche, en tant que premier jour de la création et premier jour de l'année et du mois, mérite tout aussi bien une distinction que le Sabbat, dernier jour de la création, de l'année et du mois. Le dimanche, dans ce sens, devrait être placé au même rang que le Sabbat ; en effet, cela se trouve aussi dans la théosophie alexandrine.

Nous avons déjà dit que d'après Philon la création du monde idéal en sept œuvres fut faite le dimanche. Sur le septième jour Philon a aussi ses idées particulières : selon lui, les êtres immatériels, les anges, auraient été créés ce jour-là, comme des créatures réelles. Par suite, il y a d'après Philon certains rapports entre ces deux jours. Le premier jour, le monde idéal fut terminé, et le septième — et non le sixième — le monde réel. Ainsi que l'idée des anges forme la septième œuvre du premier jour, sa réalisation est l'œuvre du septième jour. Philon, dans ses œuvres, revient souvent sur ces considérations. Dans son *Leg. allegoriarum* (I, 44), il combat l'opinion d'après laquelle Dieu aurait créé le monde en six jours, il soutient que « jours » dans le récit de la création signifie « séries », et il dit que par les mots : « Et Dieu termina, le sixième[1] jour, l'œuvre qu'il avait créée (Gen., II, 2)... » « Moïse veut montrer que les espèces mortelles et, ensuite, les espèces impérissables, sont formées d'après les nombres qui leur reviennent ; car, comme il a été dit, il donna la mesure, pour les

[1] Philon cite la Bible d'après les Septante ; dans notre texte il y a : « et Dieu acheva le *septième* jour... » Aristobule, dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, XIII, 12, dit aussi « le sixième ». Si Philon et Aristobule eussent su que le texte hébreu porte « le septième jour », ils auraient sûrement appuyé sur ces mots leur opinion sur la création des anges le Sabbat. L'assertion des rabbins, que les Septante auraient avec intention changé les mots « le septième » en « le sixième », paraît reposer sur la connaissance de cette opinion.

choses mortelles, d'après le six ; pour les éternelles et bienheureuses, d'après le sept. D'abord Dieu s'arrêta le sixième jour dans la formation des choses mortelles et commença à créer les autres créatures, les divines ». Plus loin, p. 46 : « Ainsi Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait créées. Ainsi, Dieu cessa de former les espèces mortelles, quand il commença les divines et celles qui sont soumises à l'influence du sept » (Cf. *De Septenario*, Tischendorf, *Philologia*, p. 22). Selon Philon, ce qui, en esprit, était décidé le dimanche fut terminé le samedi. Par suite, Philon nomme Sabbat le jour de la naissance du monde (*De Mundi Opificio*, M., I, 21 ; *De Victimis*, commencement), et en cela, selon lui, se trouve le rapport entre le septième et le premier jour, comme il l'explique dans *De Posteritate Caini*, p. 237 : « Pour ce même motif, le sept est bien, d'après l'ordre, un rejeton du six, mais, d'après la force, il est le premier de tous les nombres et tout à fait d'accord avec le un. Moïse nous l'enseigne lui-même dans ses paroles finales sur la création du monde : « Et Dieu se reposa, le septième jour, de toutes les œuvres qu'il avait créées, et Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia. » Et il continue : « Ceci est le livre de la création du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés, le jour que Dieu forma le ciel et la terre. Mais ceux-ci furent créés le premier jour, de sorte que le sept est ramené au un, le premier et le commencement de toutes choses [1]. »

Le dimanche est donc, comme le Sabbat, un jour de création, et méritait, aussi bien que celui-ci, d'être distingué parmi les autres jours. La Bible ne glorifie que le Sabbat; elle n'a aucune considération pour le « *un* jour » de la théosophie alexandrine. Mais les alexandrins s'entendaient à introduire par force leurs idées dans la Bible; ils tiraient parti de la fête des Semaines, qui tombe le dimanche [2], pour glorifier en elle leur dimanche, en tant que jour de la création.

Il est facile de comprendre qu'en raison de la haute signification du nombre 7, du dimanche, du déluge, le Livre des Jubilés pourrait bien distinguer de cette manière et traiter comme une fête de la création (des 7 œuvres idéales) une fête instituée un

[1] De même Aristobule chez Eusèbe, voir Gfrörer, *Philo*, II, 87.

[2] Philon lui-même ne paraît pas fixer la fête des Semaines au dimanche ; mais, dans le dénombrement des 7 semaines entre la Pâque et la Pentecôte, il suit la manière de voir des rabbins ; voir *De Septenario*, éd. Tischendorf, p. 51. Mais cela n'empêche pas que d'autres Alexandrins, et avec eux, le livre des Jubilés, n'aient célébré la fête en question le dimanche. Il y a encore des traces de cette manière de voir chez les Juifs abyssiniens.

dimanche après 7 × 7 jours, en souvenir du déluge. Elle est assimilée au Sabbat, comme lui est fêtée depuis la création [1] par les anges, parce que ceux-ci furent créés, en idée, le dimanche, et comme êtres réels, le Sabbat. La double signification de la fête des Semaines consiste aussi en ce qu'il faut la considérer aussi bien comme fête de la création du monde, que comme jour de la régénération de celui-ci, après le déluge.

Philon se défend bien de cette idée, comme si les lois, surtout celle qui est relative au repos sabbatique, pouvaient, par l'interprétation symbolique, perdre de leur signification pratique (*De Migratione Abrahami*, I, 450), et il ne permet, pour le Sabbat, que des occupations spirituelles (*De Septenario*), pareilles à celles de Dieu, quand il créa, ce jour-là, les êtres immatériels (les anges). Sa glorification du dimanche n'est que théorique ; mais par cette appréciation, le Sabbat n'en perdait pas moins, en faveur du dimanche, de sa sainteté primitive ; car, tandis qu'on enseignait, d'une part, que Dieu ne se reposa pas le septième jour, on soutenait, d'autre part, que le monde idéal avait été créé le dimanche. Philon (*de Migratione Ab., ibid.*) s'emporte contre ces allégoristes qui, après avoir pénétré le sens caché des préceptes de la Bible, se croyaient dispensés de les observer. Il est visible, d'après cela, qu'à cette époque il y avait déjà, parmi les Juifs, des gens qui se révoltaient contre la « lettre morte ».

L'appréciation alexandrine du Sabbat et du dimanche fut adoptée par le christianisme et passa de la théorie à la pratique. D'abord le dimanche fut élevé à la hauteur du Sabbat, puis ce dernier fut entièrement écarté. Bien que, dans le christianisme, le dogme essentiellement chrétien de la résurrection du Christ ait contribué à la glorification du dimanche, il n'en est pas moins vrai que les appréciations alexandrines sont encore transparentes dans les descriptions du dimanche des anciens auteurs chrétiens. Pour Barnabas, le dimanche est le symbole du royaume des cieux, du commencement d'un nouveau monde, car il dit (Epître, XV) : « Enfin il leur expliqua : Je ne tolère pas vos nouvelles lunes et vos sabbats (Isaïe, I, 13). Remarquez sa manière de parler : Ce ne sont pas les sabbats présents qui me sont agréables, mais celui *que j'ai* institué, celui dont je ferai le commencement d'un huitième jour, après que tout aura été rendu au repos, c'est-à-dire le commencement d'un nouveau monde. Voilà pourquoi nous

[1] Sur ce point, Philon va encore plus loin, et dit : « Bien que ce [Sabbat] jouisse d'une suprématie sur toute la nature, non seulement depuis la création du monde, mais déjà avant l'apparition du ciel et de tout le monde matériel » (*De Vita Mosis*, M., I, 175). Philon comprend sans doute par Sabbat le nombre 7.

passons dans la joie le huitième jour, qui est *aussi* celui où Jésus est ressuscité d'entre les morts... » Justin aussi, *Apologie*, I, c. 67, dit : « Nous nous réunissons le dimanche, parce que c'est le premier jour où Dieu a transformé les ténèbres et la matière et créé le monde, et *ensuite*, parce que ce jour, notre Seigneur Jésus-Christ est ressuscité parmi les morts. »

VIII

LES FÊTES DES THÉRAPEUTES.

M. Graetz (*Geschichte*, III, 4e éd., p. 698) a soutenu d'abord, et Lucius (*Die Therapeuten*) a prouvé ensuite que le *De Vita Contemplativa* n'est pas de Philon, mais bien d'un plagiaire qui s'est approprié les idées et le style de celui-ci et qui a vécu avant Eusèbe, que les Thérapeutes, célébrés dans cet écrit, n'ont jamais existé, car dans les œuvres des écrivains antérieurs à Eusèbe, il n'est fait mention ni de cet écrit, ni des Thérapeutes. Il faut néanmoins que l'auteur du *De Vita* ait été guidé par une idée quelconque. C'est pour cela aussi que certains savants se donnent la peine d'élucider le point de vue du faussaire. Ce sont les fêtes que la Vie contemplative fait célébrer à ses Thérapeutes qui nous intéressent ici, avant tout. D'après cet écrit, les Thérapeutes fêtent le septième jour ; en outre, ils célèbrent la nuit de ce jour, après sept semaines, « qui est la veille de la grande fête qui tombe le cinquantième jour ». Ces deux fêtes étaient les seules fêtes des Thérapeutes. Cela ne peut évidemment pas être par un effet du hasard que la Vie contemplative fait célébrer à ses Thérapeutes juste les deux fêtes qui dans Philon et le Livre des Jubilés sont considérées comme les plus belles de toutes les fêtes : le septième et le cinquantième jours, ce dernier tombant le dimanche. Les Thérapeutes sont décrits comme des hommes d'une nature extraordinaire ; ils renoncent à leurs richesses, s'interdisent le mariage, ne mangent et ne boivent que le strict nécessaire, et jamais avant le coucher du soleil ; quelques-uns jeûnent de trois à six jours par semaine, ils vivent retirés dans leurs tentes, ne forment aucun souhait terrestre, et se sont voués à la « contemplation » dans la veille et le sommeil. Ils ne sont donc pas semblables aux hommes, mais aux anges ; il n'est pas étonnant que leurs fêtes soient les plus sublimes — les fêtes des anges. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le Sabbat et la fête

des Semaines du Livre des Jubilés qui tombe le dimanche, le cinquantième jour, sont les plus sublimes fêtes célébrées par les anges, dans le ciel, pour la raison que leur création se fit le dimanche et le Sabbat. Ces descriptions de la Vie contemplative, notamment celle de la fête du cinquantième jour, confirment que ces deux fêtes ont été choisies dans l'intention indiquée.

En un passage de la Vie il est dit (M., II, 476) : « Six jours durant, ils sont donc occupés à philosopher dans les monastères, chacun à part, dans la solitude, sans jamais dépasser le seuil de leur maison, ni même jeter un regard au dehors. Mais ils se réunissent chaque septième jour [1]... Ils considèrent le septième jour comme le saint des saints et comme la fête par excellence, et le célèbrent d'une manière particulièrement distinguée. Ils accordent, ce jour aussi, plus de soins non seulement à l'âme, mais aussi au corps, puisque les bêtes de somme sont aussi délivrées [le septième jour, selon la loi] de leurs travaux incessants [2]... Ils se réunissent surtout après sept semaines, parce qu'ils n'honorent pas le nombre sept premier, mais aussi sa force. Car ils savent qu'il est pur et éternellement vierge. Mais c'est la veille d'une fête sublime qui fut le partage du nombre 50, nombre qui est intimement lié avec la nature des choses, et qui, résultant de la force du triangle rectangle, est la source première de la création de toutes choses [3]... Après le repas, ils commencent la fête sainte de la nuit... Quand ils se sont trouvés, jusqu'au matin, dans cette belle ivresse que ne suit aucune incommodité du corps, ni aucun besoin de sommeil, mais qu'ils sont devenus plus éveillés que lorsqu'ils ont commencé la fête sainte, ils se tournent vers l'Orient, et, aussitôt qu'ils aperçoivent le soleil levant, ils élèvent leurs mains vers le ciel et invoquent Dieu, pour qu'il leur accorde une journée heureuse, la vérité et un esprit pénétrant [4]. »

[1] Τὰς μὲν οὖν ἓξ ἡμέρας χωρὶς ἕκαστοι μανούμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λεχθεῖσι μοναστηρίοις φιλοσοφοῦσι, τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ ἀπόπτου θεωροῦντες. Ταῖς δὲ ἑβδόμαις συνέρχονται καθάπερ εἰς κοινὸν σύλλογον... (Richter, V, 310.)

[2] Τὴν δὲ ἑβδόμην πανιερόν τινα καὶ πανέορτον νομίζοντες εἶναι ἐξαιρέτου γέρως ἠξιώκασιν, ἐν ᾗ μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν καὶ τὸ σῶμα λιπαίνουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνίεντες. (*Ibidem*, p. 311.)

[3] Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, οὐ μόνον τὴν ἁπλῆν ἑβδομάδα, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν τεθηπότες. Ἀγνὴν γὰρ καὶ ἀειπάρθενον αὐτὴν ἴσασιν. Ἔστι δὲ προεόρτιος μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν, ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως. (M., II, 481 ; R., V, 317.)

[4] Μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον τὴν ἱερὰν ἄγουσι παννυχίδα. Ἄγεται δὲ ἡ παννυχὶς τὸν τρόπον τοῦτον... Μεθυσθέντες οὖν ἄχρι πρωΐας τὴν καλὴν ταύτην μέθην, οὐ καρεδαροῦντες ἢ καταμύοντες, ἀλλὰ διεγερμένοι μᾶλλον ἢ ὅτε παρεγένοντο εἰς τὸ συμπόσιον, τάς τε ὄψεις καὶ ὅλον τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἕω στάντες, ἐπὰν θεάσωνται τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα, τὰς χεῖρας

C'est là tout ce que la Vie raconte des fêtes des Thérapeutes. D'après cela, ils n'ont que deux jours de fête : le septième, fête habituelle, qui revient chaque semaine, et celui, particulièrement saint, qui revient après sept semaines ; et, en outre, la fête du cinquantième jour, qui est pour eux une très grande fête. Cette grande fête jouissait chez les Thérapeutes d'une haute considération, égale à celle qu'on avait pour la fête des Semaines dans le Livre des Jubilés. Elle était, pour eux, la grande et sainte fête de la création idéale ou de la lumière ; c'est pourquoi à l'aube du cinquantième jour ils intercédaient pour obtenir l'esprit de vérité et une intelligence pénétrante. Elle tombait toujours le dimanche, et, comme le dimanche, jour de la création de ce monde, se trouve avoir un certain rapport avec le Sabbat, ils célébraient leur fête dans la nuit du Sabbat au dimanche. La signification que la Vie donne du nombre cinquante, qui est né « de la force du triangle rectangle, et source de la création de tous les êtres », montre que cette grande fête était la fête de la création. Dans Philon, le nombre cinquante a également cette signification ; il dit, *De Vita Mosis*, p. 147 : «... Ainsi résulte le saint nombre cinquante, qui renferme la force du triangle rectangle, du commencement de la création du monde entier». Et c'est pour ce motif que la fête des Semaines a aussi, pour Philon, une signification toute particulière (*De Septenario*, Tischendorf, 56).

Il est donc indubitable que la signification de la grande fête de la Vie contemplative est la même que celle de la fête des Semaines du Livre des Jubilés ; mais la Vie entend-elle parler de la fête des Semaines en parlant de la grande fête ? c'est là un point qu'il faut éclaircir.

Autrefois on identifiait les fêtes du 49e et du 50e jours des Thérapeutes avec le septième Sabbat qui précède la fête des Semaines, et avec la fête des Semaines elle-même. Certains critiques plus récents y voient des fêtes qui reviennent après chaque sept semaines ; elles auraient donc lieu plusieurs fois dans l'année. A l'appui de la première opinion on peut invoquer la circonstance que la Vie dépeint la fête comme une « grande fête » ; une grande fête n'a ordinairement lieu qu'une fois par an. Cette opinion a aussi pour elle l'analogie de la grande fête avec la fête des Semaines. La seconde opinion se prévaut du fait que les Falascha, ainsi que je l'ai dit plus haut, sur la foi d'Abbadie, es-

ἀνατείναντες εἰς οὐρανὸν εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ ὀξυωπίαν λογισμοῦ. (R., V, 321.)

timent chaque septième Sabbat d'une manière toute particulière[1].

La haute signification du septième Sabbat après Pâque et celle de chaque autre septième Sabbat paraît provenir, chez les Falascha, d'une époque où ils ne célébraient la fête des Semaines que le dimanche ; ils ne sont plus dans ce cas actuellement, car ils comptent les 50 jours à dater de chaque 22 Nissan. Il est donc possible qu'à une époque quelconque, on ait célébré, outre chaque septième Sabbat, le cinquantième jour suivant, pareillement à la fête des Semaines de la Bible.

Le texte de la Vie contemplative autorise les deux interprétations, car il est dit, d'une manière équivoque : « Ils se rassemblent surtout le septième Sabbat », sans qu'il y soit dit nettement de quel Sabbat il est question ; d'un autre côté, le texte ne dit pas que les Thérapeutes se réunissent après chaque sept semaines. Lucius (p. 177) a donc tort quand il dit, en parlant de l'opinion reçue : « Mais une pareille supposition est en contradiction avec l'assertion de la Vie contemplative, qui parle, avec la plus grande clarté possible, d'une fête revenant tous les quarante-neuf jours. »

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, il est certain que la « grande fête » en question a eu pour point de départ la manière dont le Livre des Jubilés considère la fête des Semaines, et Philon le Sabbat et le dimanche; dans tous les cas, elle était imitée de la fête des Semaines de la Bible et cherchait à glorifier, selon l'esprit de Philon, le septième Sabbat conjointement avec le dimanche suivant, comme 50e jour.

Lucius prétend encore que le septième jour de la Vie ferait allusion, d'une manière équivoque, au Sabbat, que les anciens chrétiens célébraient à côté de leur dimanche, et qui était, en quelque sorte, un commencement de fête du dimanche. Il appuie cette supposition sur les faits suivants : La Vie parle toujours du septième jour, jamais du Sabbat ; d'après elle, les Thérapeutes le célèbrent par amour pour le nombre 7 ; or cette considération, selon Lucius, n'est ni juive, ni chrétienne. Lucius ajoute : « Les Thérapeutes distinguaient le septième jour, en ce qu'ils interrompaient leurs jeûnes ce jour-là. Le jeûne était rigoureusement interdit aux chrétiens, aussi bien le Sabbat que le dimanche » (*Ibid.*, 175). D'après ce savant, la Vie ainsi aurait choisi le 7×7e jour comme avant-fête, parce qu'il est une allusion transparente au Sabbat, et le cinquantième jour comme grande fête, pour indi-

[1] Ceci atteste l'existence d'une fête juive qui revient tous les 49 jours. C'est donc une inexactitude de Lucius, 176, et, après lui, de Hilgenfeld, *Zeitschrift*, 1880, p. 437, quand ils disent : « Le judaïsme ne connaît pas de fêtes qui se renouvellent tous les 49 et tous les 50 jours. »

quer, par là, le dimanche des chrétiens, car, selon Philon, *De Nom. mut.*, 1080, C, le *cinquante* est le nombre de la délivrance, et, selon l'opinion chrétienne, c'est précisément le dimanche qui est regardé comme le jour de la délivrance (p. 179). Hilgenfeld, (*Zeitschrift*, 1880, p. 437) et Ohle (*Beiträge zur Kirchengeschichte*, I, 26, 37) vont encore plus loin et voient dans le septième jour de la Vie contemplative le dimanche chrétien. Pour être logique, il faudrait qu'Hilgenfeld mît la grande fête des Thérapeutes au lundi.

De la sorte, il est vrai, les fêtes des Thérapeutes n'auraient aucun rapport avec le Sabbat et la fête des Semaines de Philon et du Livre des Jubilés; seulement voici quelques arguments qui vont déranger toutes ces combinaisons :

1° La Vie ne peut connaître qu'*un* jour de fête par semaine, puisque, d'après elle, une partie des Thérapeutes jeûne six jours par semaine. En admettant un sabbat de deux jours, durant lequel le jeûne était défendu, la possibilité de 6 jours de jeûne consécutifs tombe entièrement. La Vie contemplative renverse donc elle-même l'opinion de Lucius.

2° La première fête des fêtes de la Vie ne peut être que le Sabbat, car « le septième jour » n'a pas d'autre signification. Cette expression ne peut donner lieu à aucune équivoque; les juifs et les chrétiens entendaient par ce mot uniquement le Sabbat; le dimanche, au contraire, est nommé : le premier jour, ou bien : le huitième jour, celui qui suit le Sabbat (dans Barnabas, et Justin, *Dial.*, ch. 138). Philon emploie souvent aussi « le septième jour » à la place de Sabbat (*De Vita Mosis*, I, 166, 175; *De Migratione Abrahami*, I, 450); il explique même (et après lui, Théophile d'Antioche) une fois le mot Sabbat comme signifiant sept (Siegfried, *Philo*, 195, 340). Si, par conséquent, la Vie emploie pour désigner Sabbat l'expression « le septième jour », il n'y a aucune raison d'y voir une arrière-pensée. Rien d'étonnant non plus que l'on donne au septième jour une importance motivée par le nombre sept, puisque Philon met aussi souvent ce motif en avant (*De Mundi Opificio*, I, 20 et suiv., *Decalogo*, fin du 4e commandement).

Les repas en commun des Thérapeutes rappellent ceux des Esséniens dans Josèphe (*Bell. Jud.*, 2, 8). Le fait qu'ils ont lieu le Sabbat prouve que l'auteur du *De Vita* les considère comme des agapes juives, et non comme des agapes chrétiennes. Chez les Juifs abyssiniens, il existe encore des traces de ces repas communs du Sabbat. Flad (*Abessinische Juden*, p. 48) dit d'eux : « Après que les cérémonies religieuses sont terminées, on apporte dans la Mesgid de toutes les maisons aisées du pain et de la soupe épicée,

avec du lait caillé. Comme, du coucher du soleil du vendredi jusqu'au coucher du samedi, les Falascha n'allument ni lumière, ni feu dans leurs maisons, tous leurs aliments pour le Sabbat sont préparés dans la matinée du vendredi. Le Kahen bénit les mets réunis dans la Mesgid, casse au milieu du pain un morceau rond, qu'il prend pour lui, et se choisit, pour accompagner le pain, une soupe à son goût, qu'il mange auparavant. Le reste est partagé également entre les assistants, riches ou pauvres. Ils nomment cette nourriture « Makfalt » partage, ou « Ja — endschera — Masvaet » (sacrifice des pains).

3° Quand le septième jour du *De Vita* est un Sabbat, le 50e jour est nécessairement un dimanche et non un lundi. La distinction particulière de chaque cinquantième jour tombant le lundi n'aurait aucun analogue, ni chez les juifs, ni chez les chrétiens.

4° Le 50e jour de la Vie, par le nombre cinquante, ne fait pas allusion au dimanche des chrétiens, jour de la délivrance ; mais il est, par ce nombre, une fête de la création ; c'est cette signification du nombre cinquante, et non celle de « délivrance », que la Vie ainsi que Philon mettent particulièrement en avant.

Il ne reste donc qu'une seule supposition possible : l'auteur de la Vie contemplative fait célébrer, par ses Thérapeutes, le Sabbat, en général, d'une manière toute particulière, et le 7e Sabbat, comme l'avant-fête de la fête suivante. Cette fête du 50e jour, le dimanche, est une fête de la création. On peut comprendre par là seulement la fête des Semaines, ou bien aussi tous les autres 50e jours de l'année qui tombent le dimanche. Dans le choix des deux fêtes, du 7e Sabbat et du dimanche qui le suit, l'auteur du *De Vita* devait nécessairement se laisser influencer par la théosophie alexandrine.

EPSTEIN.

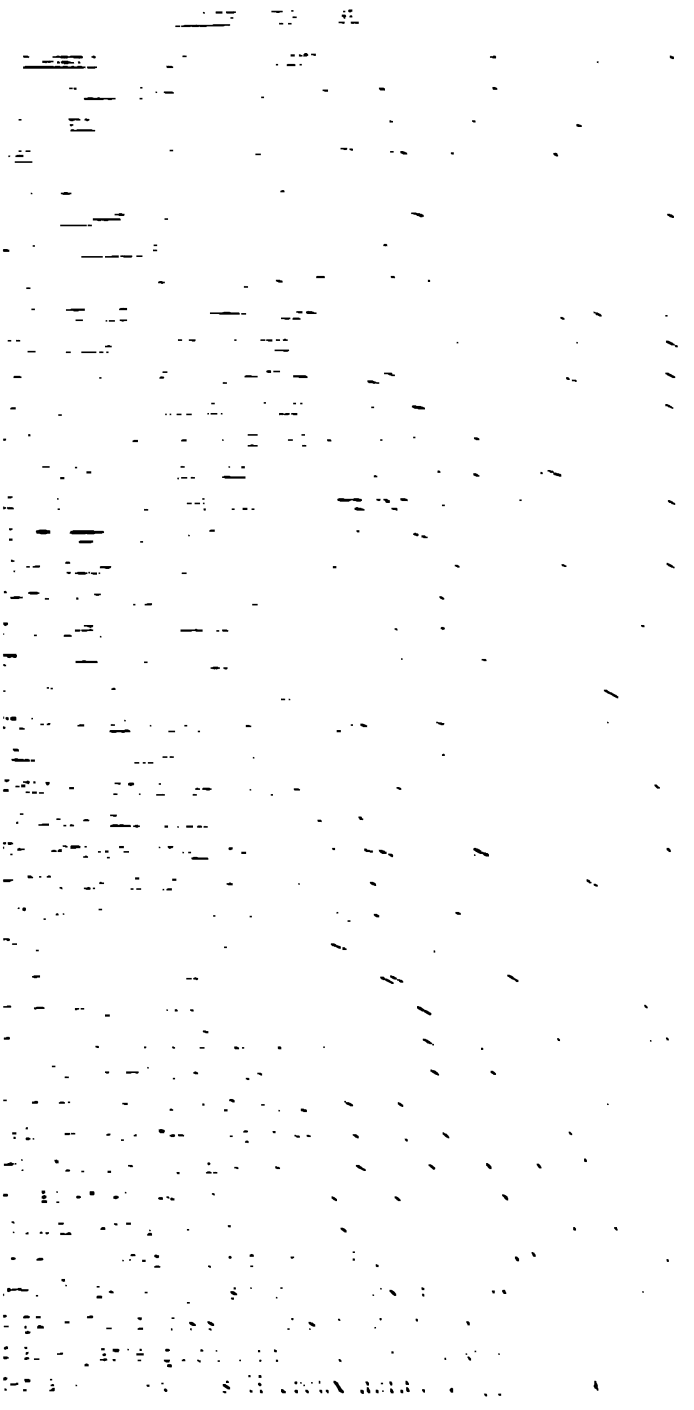
P. S. — Il reste encore des traces du calendrier particulier du Livre des Jubilés, dont nous avons parlé au chapitre VI (p. 8 et suiv.), dans le Midrasch Tadsche, qui, comme nous l'avons vu, a fait tant d'emprunts à cet ouvrage. Au ch. X, il compte 52 semaines et, au ch. XI, 13 mois dans chaque année. Ce système répond à celui du Livre des Jubilés, comme nous l'avons exposé.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXIII

LE PSAUME IX.

Les psaumes constituent notoirement un genre de poésie lyrique qui a peu d'analogie dans les littératures des peuples non sémitiques. Jusqu'à ces derniers temps, on croyait même que c'était un genre tout particulier aux Hébreux; mais les inscriptions cunéiformes découvertes sur le sol de l'Assyrie et de la Babylonie ont montré que ce genre de poésie était aussi cultivé chez ces deux grands peuples sémitiques de l'Est, et il y a beaucoup de raisons de supposer que c'était aussi le cas des autres peuples sémitiques dont la littérature n'est pas parvenue jusqu'à nous. Les psaumes assyro-babyloniens, qui sont tous antérieurs au VII^e^ siècle avant l'ère chrétienne, mais dont la majeure partie remonte certainement à des époques très reculées, sont de nature à nous fournir quelques traits caractéristiques qui peuvent servir à mieux comprendre l'esprit et les tendances des psaumes hébreux. En général, les prières assyro-babyloniennes comprennent deux grandes divisions. La première se compose d'incantations que le prêtre récitait sur le malade afin de chasser les mauvais esprits, auxquels on attribuait l'origine de la maladie. C'est un genre de poésie purement polythéiste, dont naturellement il ne reste plus aucune trace dans la Bible. La seconde, tout en conservant les mêmes allures et presque les mêmes formules, vise plutôt à réaliser le pardon des péchés censés commis par ce malade. Car, en effet, toute l'antiquité voyait dans les maladies l'effet de quelques transgressions morales plus ou moins graves : être malade était presque l'équivalent d'être coupable. D'après les croyances assyro-babyloniennes, chaque individu logeait dans son intérieur deux divinités protectrices, un dieu et une déesse qui l'accompagnaient



tout un genre de poésie liturgique des prêtres babyloniens, qu'ils devaient détester comme païens et comme ennemis de leur nation désespérée, parce que le plus léger regard jeté sur le psautier fait voir qu'entre autres, les psaumes II, XX, XLV et LXXII, qui parlent de rois indépendants et vainqueurs, ne peuvent pas dater d'une époque tardive où la royauté n'existait même pas en Israël, car les Macchabées avant Aristobule ne portaient jamais le titre de roi. On a beau nous montrer l'uniformité de l'esprit et des formules de cette littérature, il ne s'ensuit pas forcément que tous les psaumes soient le produit de la même époque. Il y a plus, la réflexion nous oblige à faire entièrement abstraction, en ce qui concerne le gros du psautier, de l'époque relativement prospère des Macchabées. A ce moment, les plaintes contre les injustices et les souffrances du peuple n'avaient plus aucune raison d'être. Tout au contraire, les psaumes vraiment macchabéens se distinguent par leur allure joyeuse et triomphante, sans trop se ressentir des malheurs passés, et, chose remarquable, malgré leur ton relevé et conscient de la force nationale, ils contrastent avec les autres psaumes royaux que je viens de mentionner par des expressions et des tendances entièrement différentes. A mon avis, on fera bien de quitter la voie funeste des grandes synthèses ; le psautier n'est pas une unité, mais une collection de pièces d'époques différentes, quoique formant un genre unique. Et pour montrer l'avantage de ce procédé, nous allons présenter quelques considérations sur le psaume IX avec l'intention d'en déterminer le sens précis et en même temps la date à laquelle il a été rédigé.

Je me propose d'analyser le psaume IX en lui-même, sans aucune idée préconçue au sujet de l'époque de sa composition. Par un bonheur des plus rares, le texte est très bien conservé, est partout intelligible et n'exige aucune correction. Les observations suivantes se rapporteront donc exclusivement à la teneur du poème, en déterminant avec plus de précision les événements auxquels il fait allusion.

En ce qui concerne la forme extérieure, ce psaume appartient à la classe des poèmes alphabétiques, dont le livre des Lamentations fournit le spécimen le plus accompli. Il y a cependant cette particularité, qu'au lieu de commencer chaque verset par une lettre différente de l'alphabet, le poète interrompt souvent cet ordre en intercalant des versets commençant soit par la même lettre soit par d'autres lettres. Ainsi les versets 1 et 2 débutent par un א, tandis que les versets 4 et 6, qui commencent respectivement par un ב et par un ג, sont séparés par le verset 5 qui commence par un כ. Le ד n'a pas de verset particulier, tan-

que le ר se répète quatre fois (8, 9, 10, 11). Entre ז et ח (12 et 14) il y a, de nouveau, un verset commençant par כ (13). Entre ח et כ se place un verset commençant par ל (15). Un verset commençant par נ se trouve entre מ et ר, tandis qu'après כ, il n'y a plus que deux versets commençant, l'un par ק, et l'autre par ש. En un mot, la suite des lettres n'est pas strictement observée, la plupart des lettres de la seconde moitié de l'alphabet sont intercalées dans la série de la première moitié. Quelques-unes d'entre elles ne sont même pas représentées par des versets particuliers : c'est le cas de ר, מ, ס, ע, פ, צ et ת. Cette circonstance montre, du moins, que le psaume X, qui commence par un ל, c'est-à-dire par une lettre déjà représentée et qui ne suit d'ailleurs aucun ordre alphabétique n'a aucune connexion avec le psaume IX.

Quant à l'idée fondamentale, notre psaume se présente sous la forme d'une action de grâce célébrée à la suite de la destruction d'ennemis cruels et iniques, quelquefois personnifiés en un seul individu. Ces ennemis sont les גוֹיִם, c'est-à dire les peuples non israélites. Le poète se réjouit de la destruction du chef ennemi, qu'il désigne par les épithètes רָשָׁע « malfaiteur », et אוֹיֵב « ennemi ». A la vue des crimes commis sur la terre, Dieu s'asseoit sur le trône du jugement et décrète la ruine totale des coupables. Non seulement leur nom périt, mais les villes qu'ils habitaient sont condamnées à la destruction. Le juste, secouru à temps, entonne des chants de triomphe dans les portes de Sion. Et les païens arrivent à se convaincre qu'ils sont des hommes comme les autres.

Cette description se rapporte évidemment à un fait historique ou, pour mieux dire, à un événement saillant des époques les plus critiques de l'histoire d'Israël. Nous ne voyons que deux alternatives possibles : la première impression nous conduit involontairement au temps d'Antiochus Epiphane et des premiers soulèvements de l'héroïque famille des Macchabées. Après avoir ordonné l'abolition violente des pratiques juives et rempli la Judée de torrents de sang par ses délégués, le tyran entreprit une expédition guerrière contre les Parthes, où il trouva une mort ignominieuse. Cette mort fut considérée par les Juifs comme une vengeance céleste et comme un indice certain du triomphe futur sur l'armée syrienne. Le livre des Macchabées relève tout particulièrement la vanité du monarque, qui se considérait comme une divinité. Ce trait caractéristique cadre très bien avec les pensées que le psalmiste attribue à l'ennemi. Cette interprétation m'a longtemps séduit, mais une réflexion plus mûrie m'a obligé à l'abandonner et à chercher une autre adaptation. Mes raisons sont les suivantes :

1° Le poète ne mentionne dans son action de grâce aucune des victoires remportées par les Judéens fidèles sur les généraux d'Antiochus. Un tel événement a dû certainement soulever l'enthousiasme général, et le poète n'aurait pu manquer de lui donner place dans son psaume.

2° La perte du tyran malfaisant attribuée à l'intervention de la divinité est représentée, au verset 6, sous la couleur d'une catastrophe générale qui amène la fin d'une nation ou, pour le moins, d'une dynastie. La mort d'Antiochus n'aurait pu donner une telle espérance au poète, qui aurait difficilement pu dire : « Tu as menacé les peuples tu as fait périr les méchants, tu as effacé leurs noms à tout jamais. » La disparition d'Antiochus n'a pas mis fin à la dynastie des Séleucides, et la Syrie s'est à peine ressentie de cette perte.

3° Le poète représente la mort de l'ennemi comme contemporaine de la destruction totale des villes qu'il habitait : « O ennemi, s'écrie-t-il, les ruines qui se sont accomplies persisteront toujours, et des villes que tu viens de quitter le souvenir même périra. » Rien de semblable à la mort d'Antiochus, qui n'entraîna la ruine d'aucune des villes syriennes et eut même lieu en dehors de la Syrie.

4° Si le poète avait eu en vue la mort d'Antiochus Epiphane, il aurait relevé la défaite qu'il subit en Elymaïde.

Ces raisons me semblent s'opposer à l'identification avec Antiochus Epiphane de l'ennemi visé par le poète. Il faut donc remonter plus haut dans l'histoire nationale pour trouver un événement qui puisse s'adapter à la description du psalmiste, car il est inutile d'aller le chercher dans l'histoire plus récente, qui n'offre plus aucune analogie imaginable.

Convaincus de cette nécessité, nous sommes forcément amenés à la dernière époque de l'exil marquée par la chute irrémédiable de la dynastie babylonienne et l'avènement de Cyrus, fondateur du nouvel empire Achéménide, qui accomplit la délivrance des Israélites, si impatiemment attendue par le grand prophète de l'époque qu'on est convenu de nommer le second Isaïe. Le dernier roi babylonien, Nabonide, est, sans aucun doute, l'ennemi visé par le psalmiste. Nabonide a régné 17 ans, et, comme son prédécesseur Nabuchodonosor II, il avait le goût des grandes constructions. En Orient, les constructions royales se faisaient toujours au moyen de corvées imposées aux exilés et aux prisonniers de guerre. Il va sans dire que la colonie israélite était obligée d'exécuter, elle aussi, les travaux pénibles du maçon. C'était une sorte de répétition de l'ancien esclavage de l'Egypte, avec cette aggra-

vation particulière qu'ils coopéraient la plupart du temps à la construction de temples païens, ce qui devait leur rappeler continuellement le souvenir amer de la destruction du temple de Jérusalem. Isaïe II dépeint admirablement ce sentiment pénible de son peuple accablé par les exactions des sbires babyloniens : « Irrité contre mon peuple, j'ai profané mon héritage et je les ai livrés entre tes mains, mais toi, tu n'as eu aucune pitié d'eux, le vieillard lui-même a été écrasé sous ton joug ! (Is., XLV, 6.) » Un autre prophète de la même époque à qui nous devons le XIVe chapitre d'Isaïe, représente également cette période de l'exil comme un temps de suprême souffrance pour les peuples soumis au régime babylonien. « Quand l'Eternel, dit-il, aura mis fin à ta tristesse, à tes angoisses, et aux lourds travaux que tu as été obligé de faire, alors tu prononceras ce poème sur le roi de Babel et tu diras : quel bonheur que le tyran ne soit plus, que les corvées aient disparu ! L'Eternel a brisé le bâton des malfaiteurs, la verge des dominateurs, qui frappaient le peuple avec colère et leur infligeaient des blessures incurables, qui dominaient les nations par la violence et les persécutaient sans cesse. Le monde tout entier est maintenant dans le repos et la tranquillité, tout le monde entonne des chants de satisfaction ; les cyprès et les cèdres du Liban eux-mêmes se réjouissent de ta perte en disant : depuis que tu as expiré, personne ne vient nous couper. » (Is., XIV, 3-8.)

Tel était le sentiment général des exilés judéens dans les derniers temps du règne de Nabonide, l'approche de l'armée de Cyrus fut considérée comme celle d'un libérateur envoyé par la divinité au secours des peuples opprimés, et il n'est pas étonnant qu'Isaïe II ait célébré l'avènement de Cyrus avec un enthousiasme sans bornes. Cyrus est l'oint du Seigneur, choisi pour mettre fin à la suprématie tyrannique de Nabonide et délivrer les exilés des chaînes qui les empêchent de retourner dans leur patrie.

Ce sont les mêmes sentiments qui animent le psalmiste, pour qui le personnage de Cyrus est indifférent ; tout ce qu'il désire, c'est qu'un jugement soit fait pour venger l'iniquité des oppresseurs babyloniens, que les orgueilleux soient abaissés et les humbles élevés. Semblable au chantre du psaume CXXXVII, qui estime heureux celui qui rendra à la Babylonie le mal qu'elle a fait à sa nation (verset 8), notre psalmiste demande un justicier qui apprenne à l'ennemi sanguinaire et orgueilleux qu'il n'est pas au-dessus de l'humanité. Il accentue néanmoins son désir en insistant pour que cet acte de justice aboutisse à la glorification du Dieu qui habite dans Sion, c'est-à-dire au retour de son peuple dans la Terre sainte. Sur ce point, il se rencontre avec la promesse

exprimée par Isaïe II au nom de Dieu par ces paroles : « Ma justice est proche et ne s'éloignera pas, mon secours ne tardera pas; je placerai dans Sion mes œuvres de salut et je rendrai à Israël ma magnificence. »

Voilà ce qu'on peut dire sur la composition de notre psaume. C'est un produit du dernier temps de l'exil, lorsque Cyrus se décida définitivement à s'emparer de la Babylonie. Tous les peuples opprimés avaient conçu alors l'espérance que la conquête de Cyrus amènerait la destruction de Babylone et apporterait un changement de politique envers les peuples soumis; on sentait que le conquérant perse cherchait à se faire des amis parmi les populations de la Syrie, afin de les attacher à son grand empire. Et, en effet, ces prévisions furent justifiées, Cyrus certainement eut l'intention d'arrondir ses possessions, qui allaient déjà de l'Oxus jusqu'à l'Hellespont, par la possession de l'Egypte, qui lui ouvrait la porte de Carthage et de ses riches colonies. Ce fut certainement la cause réelle de la douceur très remarquable avec laquelle le conquérant perse traita les Israélites et probablement aussi les autres nationalités syriennes, dont la vie se trouvait suspendue par suite de leur transportation sur une terre étrangère. L'auteur de notre psaume était animé des mêmes espérances, et cela explique, sans la moindre difficulté, la prière fervente, qu'il adresse à la divinité pour lui demander le châtiment des orgueilleux et le relèvement des humbles.

J. Halévy.

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE DANS LE ZOHAR

La question de l'origine et de la date du Zohar est vidée depuis longtemps. Ce n'est plus que dans les catalogues des bouquinistes que R. Simon b. Yohaï est encore désigné comme l'auteur de cette œuvre, et si Moïse de Léon n'est pas l'auteur unique du Zohar et des différentes compositions plus petites qui s'y rattachent, il est néanmoins certain que ce livre, qui a exercé une influence si considérable dans certaines sphères du judaïsme et même du christianisme, a été écrit en Espagne vers la fin du XIII^e^ siècle ; certaines parties de l'ouvrage reproduisent peut-être des écrits antérieurs, mais, d'une manière générale, il est sorti d'un seul atelier et porte partout le même cachet. Le système de doctrines cabalistiques qui forme la base proprement dite et le principal intérêt du Zohar a été souvent étudié et expliqué d'après son contenu et ses rapports avec d'autres produits du mysticisme juif. Les études de MM. Franck, Joel, Landauer, Jellinek et autres, sans être complètes ni suffisamment précises, suffisent à donner une idée des doctrines du Zohar et à montrer les relations de cette œuvre, dont l'apparition a été si soudaine et si mystérieuse, avec d'autres produits du mysticisme. Jusqu'à présent il n'a été fait qu'une seule tentative pour analyser complètement le Zohar. C'est dans les cinq premiers volumes du *Ben-Chananja* publié par L. Löw (Szegedin, 1858-1862). Là se trouve, dans une longue suite d'articles, un tableau des matières contenues dans le Zohar, avec des observations critiques. C'est une étude consciencieuse et très estimable de feu J. Stern, directeur de l'école israélite de H. M. Vásárhely (Hongrie). Le défaut de ce grand et intéressant travail est qu'il suit pas à pas le texte, et ne donne pas une vue d'ensemble ou une analyse systématique du contenu de l'œuvre.

Un travail critique sur le Zohar est des plus difficiles, et on peut se demander s'il vaudrait la peine de l'entreprendre. Il faudrait chercher en détail la source des midraschim imités et altérés par l'auteur pour des lecteurs crédules et ne soupçonnant pas la

supercherie ; montrer comment l'auteur a utilisé les éléments empruntés par lui au Talmud et aux écrits midraschiques authentiques et comment il les a dénaturés, souvent jusqu'à les rendre méconnaissables ; comment il a inventé lui-même des explications midraschiques de l'Écriture Sainte, qu'il a mises dans la bouche de ses héros ; avec quel art ou quelle gaucherie il a composé le cadre épique de son livre, les légendes qui servent d'ornementation à sa composition, ajouté toutes sortes d'indications d'une curieuse précision sur la vie des Tannaïm et sur les relations qu'ils ont eues entre eux, enveloppé le petit nombre de renseignements exacts et historiques qu'il emprunte aux sources authentiques d'un nuage de divagations fantastiques sans bornes ; il faudrait exposer le plan de cette composition, en montrer les lacunes, les bévues, les erreurs incompréhensibles ; caractériser, enfin, le style curieux de cette œuvre, formant presque à lui seul un genre de style, en faire connaître l'idiome, un araméen artificiel, mais témoignant néanmoins d'une grande science philologique. Dans les pages qui suivront nous donnerons un chapitre de cette étude générale que nous appelons de nos vœux. C'est justement le chapitre qui, suivant la remarque de feu Léopold Löw[1], n'a pas été honoré de l'attention des savants, mais qui, comme nous espérons le prouver par les particularités que nous relèverons ici, la mérite spécialement. Nous l'intitulerons : *De l'exégèse biblique dans le Zohar*.

I

Quand on parle de l'exégèse biblique dans le Zohar, on fait immédiatement penser à cette méthode d'interprétation biblique dont le Zohar est le principal représentant, et qui est l'*exégèse mystique*. Ce n'est pas ce dont nous voulons nous occuper ici. Nous n'examinerons que les parties du Zohar où il a recours au *Peschat*, l'interprétation naturelle, celle qui s'attache au sens littéral. Sans doute les spécimens de cette exégèse sont noyés dans la masse des autres matières, et ne sont pas mis à part comme, par exemple, dans le commentaire sur le Pentateuque de Bachya b. Ascher ; mais ils sont néanmoins assez nombreux pour ne pas être considérés comme l'exception et l'œuvre du hasard, et ils sont assez intéressants pour mériter une étude spéciale.

[1] *Ben Chananja*, VI, 746. — *Gesammelte Schriften*, herausgeg. von Immanuel Löw, II, 19.

Comment le Zohar considère-t-il le Peschat? il le dit nettement. Le sens littéral simple est, pour lui, le degré inférieur de l'interprétation biblique ; c'est le *sens multiple* de l'Écriture qui est le fondement de son système, et c'est à la doctrine du *sens multiple* de la parole de l'Écriture qu'il emprunte la justification des mystères qui y sont contenus. Le Zohar montre qu'il professe la doctrine du sens multiple par le fait qu'il parle des *70 manières d'interprétation*, ou, pour traduire le mot plus exactement, des *70 visages de la Tora* [1]. Mais en d'autres endroits encore, il répète que la parole biblique enveloppe beaucoup de mystères : « Il n'y a pas dans l'Écriture-Sainte de mot si petit qu'il soit où il n'y ait pas beaucoup de chemins et de sentiers, de secrets d'une haute sagesse [2]. » « Il n'y a pas de mot d'où ne rayonnent en différentes directions de nombreuses lueurs [3]. » « Tous les mots de la Tora, dit-il, à propos des lois sur le mariage, ont un sens caché et un sens apparent [4]. » Le Zohar veut surtout qu'on ne croie pas que la partie historique de la Bible ne renferme autre chose que le récit des événements. Il va jusqu'à émettre cette affirmation qui confine à l'hérésie : « Si la Tora n'avait d'autre but que de faire des récits et d'exposer des choses ordinaires et profanes, il serait facile de faire aujourd'hui une Tora nouvelle qui serait plus riche en choses profanes de ce genre [5]. Au contraire, les récits de la

[1] I, 26 *a* : אנפין דאורייתא ע' ; III, 160 *a*, au sujet des sept années, Nombres, XIII, 22 : אלין אינון שבעין אנפין דאורייתא שבעים פנים אית לה לכל סטר עשרה ; III, 20 *a* : aux soixante-dix langues des nations (Gen., x, [1], 20, 31) correspondent les שבעים פנים לתורה בלשון חד, les soixante-dix sens d'une seule expression. Voir encore I, 47 *b*, sur Gen., II, 1 : וכל צבאם אלין פרטי דאורייתא וכל אורייתא ; I, 54 *a*, sur Gen., IV, 1 : אתין דאורייתא שבעים פנים לתורה בשבעין אנפין (מתפרשא). On voit que le principe est cité même dans le texte araméen suivant la formule hébraïque devenue depuis longtemps usuelle. C'est ainsi que le principe se trouve dans Ibn Ezra, Introduction du Commentaire sur le Pentateuque, à la fin, *Yahôt*, à la fin, comm. sur Nombres, x, 29. Sur l'origine de ce principe, que Salomon Ibn Parchon place au même rang que les treize Middot de R. Ismaël, voir mon ouvrage *Abraham Ibn Esra's Einleitung*, p. 76, et *Agada der Tannaiten*, II, 347.

[2] I, 145 : לית מלה זעירא דלית בה כמה אורחין ושבילין ורזין דחכמתא עילאה. Le Zohar cite à l'appui de cette théorie le fait que R. Yohanan b. Zaccaï (*alias* R. Simon) a enseigné au sujet des expressions finales de Gen., XXXVI, 39, trois cents propositions de haute sagesse. Cf. III, 149 *a* : כמה חביבין מלין דאורייתא דבכל מלה ומלה אית רזין עלאין ; voir encore III, 265 *a*.

[3] III, 202 *a* : ולית לך מלה באורייתא דלית בה כמה בוצינין נהורין לכל סטר.

[4] III, 75 *a* : כל מלוי דאורייתא כתים וגליא ; de même III, 159 *a* : אוף' כלא כתים וגליא. Cf. aussi la définition de la Tora, III, 53 *b* : אמאי אקרי תורה בגין דאורי וגלי במאי דהוא סתים דלא אתידע.

[5] III, 152 *a* : דאי תימא אפילו בזמנא דא אנן יכלין למיעבד אורייתא במלין דהדיוטי ונשבחא יתיר מכלהו. Cette déclaration est caractéristique dans un ouvrage littéraire qui veut être considéré comme une œuvre de l'antiquité sacrée.

Bible forment le vêtement qui enveloppe ce corps, lequel lui-même sert d'enveloppe à l'âme, qui constitue le véritable sens de la Tora, tandis que dans le Monde futur *l'âme de l'âme*, c'est-à-dire le sens le plus profond, se révèlera [1] ! Malheur aux pécheurs qui ne regardent qu'au vêtement. Heureux les justes qui contemplent la Tora comme on doit la contempler ! Comme le vin ne peut se conserver que dans la cruche, de même l'intérieur de la Tora ne peut se concevoir en dehors de ce vêtement [2]. » Pour chaque mot de la Tora, est-il dit à propos du récit de Genèse, XIX, 38 [3], est vraie la parole des Proverbes (III, 15) : « Elle est plus précieuse que les perles ». Malheur aux sots qui non seulement méconnaissent le sens caché des mots de l'Écriture Sainte, mais les déclarent blâmables ou inutiles [4]. » Si tu crois, dit le Zohar au partisan du simple sens littéral [5], que Dieu n'a pas eu de mots sacrés pour les écrire et en faire la Tora, mais qu'il a rassemblé toutes sortes de récits profanes, comme ceux d'Esaü, Agar, Laban, Jacob, Balaam et son ânesse, Balak, Zimri, etc., et en a fait la Tora, pourquoi l'appelle-t-on alors le livre de la Vérité et est-elle désignée, comme dans Ps., XIX, 8-11, comme le comble de la perfection ? » D'une manière spirituelle, ou plutôt argutieuse, l'auteur applique à l'appui de son dire une *des 13 règles de R. Ismaël* pour rattacher de nouveau à l'ensemble de la Sainte Écriture, c'est-à-dire de son système de pensées saintes, les exceptions, à savoir les récits profanes ; ce qui revient à leur reconnaître aussi un caractère sacré [6].

La supériorité de la connaissance du sens intérieur est exprimée par une comparaison, très poétique, avec une beauté qui ne se révèle qu'à celui qui la courtise mû par un amour sincère, et cela peu à peu, d'abord pour quelques instants seulement, invisible pour tous les autres. Dans la suite de cette comparaison, l'auteur

[1] III, 152 : Ici aussi le Zohar emploie une expression hébraïque qui était devenue traditionnelle dans un autre sens et qui convient bien à l'image du vêtement et du corps : גופי תורה.

[2] *Ibid.* : חמרא לא יתיב אלא בקנקן כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא.

[3] I, 163 *a*.

[4] לית לון דלא ידעי אלא דאינון אמרי דאינהו מלין פגימין מלי דלית בהו הוכלתא. Voir aussi II, 217 *b* : קראין אינון באורייתא דאתחזיאו דלא אצטריכו למכתב דכלהו רזין גלאין.

[5] III, 149 *b*, se rattachant à Gen., VIII, 4.

[6] III, 149 *a-b* : תנינן בתלמיסר מכילן דאורייתא כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא דהא אוריתא דאיהי כללא א"ג דנפק מנה חד ספור בעלמא לא אתא ההוא ספר לאחזאה (על גרמיה) ודאי לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא. La glorification des treize règles se trouve III, 62 *a*.

dit : « D'abord la Tora fait signe au débutant. S'il s'approche, elle commence à lui parler derrière le rideau en termes qui lui sont appropriés, et c'est là l'interprétation appelée *Derasch* ; ensuite elle lui parle derrière un voile fin, en énigmes, et c'est ce qu'on appelle la *Agada*. Quand il est devenu familier avec elle, elle se révèle à lui face à face et lui parle de tous les *mystères* qu'elle recèle. C'est alors seulement qu'il reconnaît la signification de ce dont il n'avait d'abord perçu qu'une faible allusion ; il voit que, dans l'Écriture Sainte, il n'y a rien de trop ni de trop peu, et reconnaît le véritable sens littéral de l'Écriture Sainte : פשטיה דקרא [1]. » Ce qui frappe surtout dans cette gradation, c'est la séparation du *Derasch* et de la *Agada*, on ne distingue pas bien en quoi consiste leur différence. Dans tous les cas, la Agada, suivant la comparaison du Zohar, pénètre plus profondément le sens de l'Écriture Sainte que le Derasch, qui s'accommode toutefois à la faculté de conception du débutant. Par Agada, le Zohar entend, probablement, les parties du Talmud et de la littérature midraschique qui ont l'apparence d'*énigmes* et paraissent incompréhensibles à la conception du vulgaire. Quant aux « allusions » qui forment le commencement de l'introduction à la connaissance plus approfondie de la Bible, le Zohar en cite immédiatement un exemple. Après avoir exposé que le sens intérieur de l'Écriture apparaît parfois inopinément et se dérobe aussitôt après [2], il dit que c'est le cas d'Exode, XXIII, 9, où, après diverses prescriptions relatives à l'étranger, il est dit : « vous connaissez l'âme de l'étranger », ce qui est une allusion à l'âme et à son séjour dans ce monde. Aussitôt après, le nuage se referme et le texte reprend : « car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte ». Malgré la similitude de l'expression, l'*allusion* dont il est question ici n'est pas ce qui, dans la célèbre énumération des *quatre modes d'interprétation*, est désigné par le terme רמז. — Par contre, dans deux autres passages du Zohar, ces *quatre modes* sont déterminés et même une fois selon leur ordre hiérarchique donnant le mot פרדס, signe mnémonique formé par les lettres initiales des quatre mots. Dans l'autre passage, les quatre modes sont énumérés dans un autre

[1] II, 99 *a-b* : בקדמיתא ארמיזת ליה ברמיזו..... קריב לגבה שריאת למללא עמיה מבתר פרוכתא דפרסא ליה מלין לפום אורחוי עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשא לבתר תשתכי בהדיה מבתר שושיפא דקיק מלין דחידה ודא איהו הגדה לבתר דאיהו רגיל לגבה אתגליאת לגביה אנפין באנפין ומלילה בהדיה כל רזין סתימין דילה ..... אמרה ליה כדין חמי דעל אינון מלין לאו לאוסקא ולאו למגרע מנייהו וכדין פשטיה דקרא.

[2] II, 98 *b* et s. : ולבתר נפיק מלה סתימה מנרתקה וכיון דאתגלי אהדר לנרתקה מיד ואתלבש תמן.

ordre qui complète la première classification. Le premier passage dit brièvement : « Comme il y a des degrés dans la prophétie, il y a aussi des degrés dans l'interprétation de la Bible : sens littéral, allusions, derasch, mystères[1]. » Le second passage mentionné dit que, comme l'arbre a des racines, une écorce, de la moelle, des branches, des feuilles, des fleurs et des fruits, ainsi les paroles de l'Écriture Sainte ont divers sens : le simple sens littéral, le derasch, l'allusion à un sens plus élevé, les mystères[2] ».

La doctrine du *sens quadruple* de l'Écriture, telle qu'elle se présente ici pour la première fois dans l'histoire de l'exégèse juive[3], paraît, du moins pour sa formule, avoir été empruntée au christianisme, car dans l'herméneutique chrétienne, Bède le vénérable (mort en 735) et après lui Rhaban Maure (mort en 856) avaient enseigné le quadruple sens de l'Écriture[4]. Chez eux la « Historia » répondait au *Peschat* de l'exégèse juive ; la « Tropologie » au *Derasch*. On peut considérer l' « Allégorie » et l' « Anagoge », même si ces méthodes ne sont pas les équivalents de רמז et סוד, du moins comme analogues à ceux-ci, comme des modes d'interprétation découvrant le sens profond et secret de l'Écriture Sainte. Nicolas de Lire (mort en 1340), qui a réduit les quatre modes d'interprétation en deux hexamètres[5], ne les a naturellement pas

[1] III, 110 *a* : הכי באורייתא פשטים ראיות דרשות סודות דסתרי תורה. Le Zohar ajoute qu'il y a des mystères des mystères, c'est ce qui plus haut est appelé l'âme de l'âme. ראיות doit être identique à רמיזות, si cela n'en est pas une corruption.

[2] II, 202 *a* : אוף מלין דאורייתא אית בהו פשטיה דקרא דרשא רמז דקא רמיז [ב]חכמיהא (גימטראות) רזין טמירין רזין כהימין אלין על אלין. Le mot placé entre parenthèse ne peut pas être considéré comme coordonné avec le reste, mais vise un des moyens de la 4e méthode, la méthode cabbalistique. De même ce qui suit immédiatement פסול וכשר טמא וטהור אסור והתר ne peut être considéré comme un autre mode d'interprétation. Le nombre quadruple est encore maintenu ici. Un peu plus haut, les trois premières de ces méthodes d'interprétation sont ainsi paraphrasées : ההוא קרא איהו כפום פשטיה ואית ביה כפום מדרשיה ואית ביה חכמתא עלאה. Comparez à l'expression employée pour la 3e méthode d'interprétation, III, 161 *a* : ויגידו בכל אתר רמז קא רמז בחכמתא.

[3] Löw dit, dans son דמשחח, *Practische Einleitung in die heilige Schrift*, p. 248, sans indication de source : « Depuis le XIVe siècle on désigne cette méthode quadruple d'interprétation par le mot פרדס » ; en parlant ainsi, il ne pense sans doute pas au Zohar. Zunz ne la mentionne qu'en passant dans ses *Gottesdienstliche Vorträge*, p. 409. Cf. Steinschneider *Jewish Literature* (Londres, 1857, p. 142 et 330). Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Ch.*, II, 2e éd., p. 286, note 115 : « Wie alt diese Unterscheidung eines vierfachen Sinnes ist, vermag ich nicht zu sagen. »

[4] Voir Diestel, *Geschichte des alten Testaments*, p. 163. Cf. aussi ce qui s'y trouve cité, p. 162, d'après Bède : « que sert-il de voir qu'Elkana avait deux femmes », avec la question du Zohar rapportée plus haut et adressée aux partisans du sens littéral.

[5] *Ibid.*, p. 198 : « Littera (= Historia) gesta docet quid credas Allegoria, Moralis (= Tropologia) quid agas, quo tendas Anagogia. »

empruntés aux Juifs [1], quoiqu'il ait ordinairement eu recours à l'exégèse biblique juive, spécialement à celle de Raschi. Bahya b. Ascher, contemporain de Moïse de Léon, l'auteur censé du Zohar, a aussi cité, dans son commentaire du Pentateuque, quatre modes d'interprétation, mais il en est seulement trois qui soient les mêmes que celles du Zohar [2], tandis que la quatrième, l'interprétation philosophique proprement dite [3], n'est presque pas représentée dans le Zohar [4].

L'interprétation cabbalistique proprement dite, qui est désignée dans la classification citée plus haut sous le nom de סוד, est le véritable objectif du Zohar, et il faudrait pour l'analyser étudier tout le système cabbalistique de ce livre. Quant à la méthode d'interprétation appelée רמז, on entend par là la *Typique*, qui est devenue si prédominante dans l'exégèse chrétienne depuis saint Augustin. Cependant la différence entre celle-ci et le mode d'interprétation nommé précédemment n'est pas très facile à reconnaître [5]. Dans le Zohar même, l'expression est employée expressément pour des exemples d'interprétation typique. Ainsi, il est dit que quand la Bible parle de Joseph jeté dans la fosse vide, elle entend qu'il fut jeté en Egypte dans un pays privé des mystères de la foi [6]. Le deuil des Egyptiens devant l'aire du buisson est un symbole de la défaite de la domination égyptienne opérée par la puissance d'Israël [7].

La seconde méthode d'interprétation, le *Derasch*, occupe dans le Zohar, une place beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement. Le Zohar emprunte à l'ancienne littérature midraschique non seulement la forme littéraire, mais encore une partie

[1] Comme l'admet Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, 314.

[2] דרך הקבלה. דרך המדרש, דרך הפשט. Ce dernier comprend à la fois סוד et רמז.

[3] דרך השכל; dans l'introduction il est appelé plus exactement ד' השכל וחכמי המחקר המתפלספים.

[4] L'influence *chrétienne* chez les Cabbalistes du XII^e^ et du XIII^e^ siècles a été montrée par Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, II, 51. Les Juifs d'Espagne connaissaient depuis longtemps l'exégèse biblique allégorique des chrétiens, témoins, à la fin du X^e^ siècle, Jehudi b. Scheschet, disciple de Dunasch Ibn Labrât (v. Graetz, *Monatsschrift*, 1884, p. 475); au XII^e^ siècle, Jehuda b. Barzilai (v. *Revue des E. J.*, XVII, 280) et Abraham Ibn Ezra (v. *Abr. Ibn. Esra als Grammatiker*, p. 23; *Zunz-Jubelschrift*, p. 146).

[5] Ibn Ezra (v. *Monatsschrift*, *l. c.*), en parlant de l'allégorie chrétienne, emploie cette expression רמז en même temps pour les exemples d'allégorie mystique et d'interprétations typiques.

[6] I, 185 *a*, sur Gen., XXXVII, 24 : רמז על דארמיאו ליה לגב מצראי אתר דלא אשתכח רוא דהימנותא כלל.

[7] I, 250 *b*, sur Gen., L, 10. Voir encore la remarque citée plus loin sur Gen. XXXII, 32 (I, 170 *b*).

importante de son contenu. Des interprétations de la Bible du Midrasch sont souvent reproduites par lui simplement [1]. Il a aussi toutefois une expression usuelle pour les citations du Talmud et de la littérature midraschique, c'est אוקמוה, ou, plus complètement, אוקמוה חברייא « ils ont fixé le sens de ce passage de la Bible [2]. » Souvent, en citant des passages du Talmud, il emploie aussi le mot תנן ou תנינן, qui dans la littérature traditionnelle n'est employé que pour des citations de la Mischna [3]. Les citations sont souvent inexactes, altérées; mais c'est une étude que nous ne voulons pas faire ici. Il est intéressant de voir que certains passages midraschiques sont critiqués par le Zohar. Dans le passage connu, que la citerne où Joseph fut jeté contenait, sinon de l'eau, du moins des serpents et des scorpions [4], le Zohar demande pourquoi Ruben, qui voulait sauver Joseph, le laissa exposé à un pareil danger. Et il répond ainsi [5] : « Ruben voulait avant tout le sauver de *leurs mains* (verset 22) ».

Mentionnons encore la théorie du Zohar sur la *loi orale*. Une fois il dit que la loi orale renferme la véritable explication de la loi écrite [6]. Par loi orale, il entend ici sans doute l'ensemble de l'interprétation traditionnelle de l'Écriture Sainte; il ne s'agit donc pas seulement de l'exégèse midraschique, mais aussi des autres méthodes d'interprétation qui donnent la clef du sens intérieur de la Bible. Dans Job, XXVIII, 23, il voit une allusion à la loi écrite et à la loi orale; la dernière se trouve dans le mot דרכה, parce qu'elle a un chemin (c'est-à-dire sans doute une méthode [7]).

[1] I, 16 *a*, sur Gen., I, 2 (והיתה); I, 236 *b*, sur Gen., I, 14; I, 73 *a-b*, sur Gen., IX, 21; I, 145 *a*, sur Gen., XXVII, 33; I, 194 *b*, sur Gen., XLI, 14; I, 222 *a*, sur Gen., XLVII, 29. Cf. *Bereschit rabba* sur ces passages.

[2] Parmi les nombreux exemples de cette expression nous citerons seulement, I, 23 *a*, sur Gen., I, 26 (voir *Ber. rab.* sur ce passage); I, 63 *a*, sur Isaïe, X, 30 (v. *Echa rabbati*, au commencement). Cf. aussi אוקמוה רבנן, III, 222 *b*; אוקמוה מארי מתיבתן, III, 278 *b*.

[3] Par exemple : I, 82 *b* : דהא תנן מלכא משיחא אי מן חייא הוא דוד שמיא ואי נין מתייא הוא דוד שמיה. C'est une citation empruntée à *Sanhédrin*, 98 *b*. Il est curieux que Salomon Ibn Parchon emploie l'expression תנן dans le même sens étendu que le Zohar. Voir mon travail sur S. J. P. dans *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft*, année 1891.

[4] *Bereschit rabba*, sur Gen., XXXVII, 24 (ch. 84); *Sabbat*, 22 *a*.

[5] I, 185 *a*. Cf. aussi la critique de l'expression employée au sujet des commandements faits à Adam (*Ber. rabba*, ch. 16, fin), I, 36 *a*, sur Gen., II, 16.

[6] III, 23 *a* : בגין דצחותא דתורה שבכתב תורה שבעל פה.

[7] I, 48 *b* : דא תורה שבכתב פה דאית בה דרך. Voir encore I, 71 *b* : le « trône » (Ezéch., I) signifie la « loi orale », sur laquelle repose la loi écrite. Voir aussi, III, 160 *a* : תנינן אורייתא אית לקביל אורייתא ודיינו ה' שבכתב וה' שבעל פה; I, 240 *a*, 247 *b*.

II

La première méthode d'interprétation, le *peschat*, est employée également dans le Zohar plus fréquemment qu'on le croit, surtout dans la Genèse, pour laquelle le Zohar a, par endroits, le caractère d'un commentaire suivi. On trouve une foule d'explications isolées qui seraient à leur place dans n'importe quel commentaire de cette époque écrit suivant la tendance du *Peschat*. Il faut aussi noter que, dans le Zohar, comme chez les exégètes les plus éminents, certaines interprétations empruntées à la littérature de la tradition sont considérées comme rendant le simple sens littéral de l'Écriture Sainte et comme faisant partie du *Peschat* [1].

Dans l'analyse des éléments du Zohar qui appartiennent au *Peschat*, nous relèverons d'abord ceux qui sont empruntés à des sources connues, aux deux commentateurs de la Bible les plus importants et les plus lus au moyen âge, Raschi et Ibn Ezra. Comme jusqu'à présent personne n'a signalé ces emprunts, que je sache, qu'il me soit permis de m'étendre un peu plus longuement sur ce sujet.

Au sujet du mot הבה, le Zohar observe (I, 73 *a*) : לית הבה אלא הזמנה בעלמא. Cela répond à l'explication donnée mainte fois par Raschi, du même mot (sur Gen., XI, 3, et XXXVIII, 17; Exode. I, 10); dans le second de ces passages, il y a ces mêmes mots : כל לשון הבה הזמנה היא [2] — I, 77 *b*, sur Gen., XI, 31, תרח ולוט עם אברהם ושרה נפקו est emprunté presque mot pour mot au commentaire de Raschi sur ce verset תרח ואברהם עם לוט ושרי. — ויקח, Gen., XII, 5, est expliqué משך לה בגלין, avec renvoi à Nombres, XX, 25, et *Ib.*, VIII, 6 (I, 79 *a*); de même, Gen., XXII, 2, קח (I, 119 *b*). C'est analogue à la note de Raschi sur Gen., II, 15, et sur Nombres, *l. cit.* — Ce qui est dit, I, 108 *b*, sur Gen., XIX, 26, semble une paraphrase de Raschi (et aussi d'Ibn Ezra) : מאחריו של לוט. — La remarque sur les noms donnés par les filles de Loth à leurs fils (I, 110 *b*) est — comme le montre l'expression בצניעו — de Raschi et non de ses sources talmudique

[1] Voir II, 109 *b* : הא אוקמוא חבריה כפשטיה דקרא. C'est ainsi que débute l'explication de l'expression ואם אמר יאמר, Exode, XXI, 5, telle qu'elle résulte de *Sifré*, sur Deut., XV, 16 (§ 121) et de la Baraïtha de *Kiddouschin*, 22 *a* ; III, 191 *a* : הא קרא באורייתא כמשמעו, savoir l'explication de Prov., II, 36, comme on le trouve dans *Sanhédrin*, 91 *b*, et dans le commentaire de Raschi sur les Proverbes. Par contre, III, 85 *a* : הא קרא כמשמעו signifie que, dans Lév., XIX, 14, il est question de véritables sourds et aveugles, ce qui est en opposition avec l'interprétation homilétique. Voir aussi III, 81 *b*, sur Lévit., XXVI, 2 : מקדשי כמשמעו.

[2] Cf. II, 18, où à cette explication en est opposée une autre : הבה כלום לי הסכמה.

Horayot, 10 *b*) et midraschique (*Ber. R.*, ch. XLIX). — L'explication de ירשה לו et des mots suivants, Gen., XXII, 8 (I, 120 *a*) ne diffère que par les expressions de celle de Raschi. La base de cette explication, c'est qu'il faudrait, à vrai dire, lire ירשה כנו. — Le contraste voulu — selon R. — entre le message de Jacob à Esaü (Gen., XXXII, 5) et la bénédiction d'Isaac à Jacob (Gen., XXVII, 28) est rapporté de la même manière dans le Zohar, mais un peu plus longuement (I, 176 *b*). — Les idoles dans Gen., XXXV, 2, proviennent du pillage de Sichem (I, 173 *a*), comme dans Raschi. — L'expression הגואל, à la place de אשר גאל, Gen., XLVIII, 16, doit viser l'ange qui accompagne toujours le juste (I, 230 *a*). De même Raschi, avec la restriction qu'il s'agit seulement du juste Jacob. — Sur Exode, VI, 9, מקצר רוח est ainsi expliqué : דלא הוי נפישי ולא הוו לקדמי רוחא (II, 25 *b*). C'est, en d'autres termes, ce que dit Raschi : כל מי שהוא בצר רוחו ונשברתו קצרה ואינו יכול להאריך בנשימתו. — L'expression מצרים תועה Exode, VIII, 12, est expliquée par Raschi de deux manières, le Zohar rejette la deuxième explication et adopte la première en modifiant la preuve à l'appui :

כי על דשטאין ליה (דבר שטאוי הוא למצ' כתיב תועבת (Raschi מצרים אלא דחלא דמצראי ירתת מצרים (R. ול"ד כתיב כתועבות הגוים. L'interprétation du passage du Cantique, VIII, 6 : « Que mon image soit gravée en toi comme la trace du sceau reste longtemps à la place où il a été mis (I, 245 *a*) » semble se ramener à l'explication de Raschi sur ce passage : שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך[1].

Le commentaire sur le Pentateuque d'Abraham Ibn Ezra a été aussi utilisé par le Zohar pour un nombre assez considérable d'explications.

Si I, 60 *b*, les mots « devant Dieu », Gen., VI, 11, sont expliqués de deux manières par deux prétendus auteurs[2], ce n'est

[1] Outre les passages cités plus haut, nous mentionnerons encore les suivants où le Zohar adopte l'explication de Raschi ; le plus souvent l'explication de Raschi est empruntée au Midrasch (*Rabba* ou *Tanchuma*) ou au Talmud, mais on peut supposer que Raschi est la source immédiate des passages tels que : I, 77 *b*, *fine*, sur Gen., XII, 1 (לך) ; I, 104 *a*, *fine*, sur Gen., XVIII, 16 (לשלחם) ; I, 106 *b*, sur Gen., XIX, 2 (סורו) ; I, 133 *a*, sur Gen., XXIV, 67 (האי שרה א') ; I, 194 *b*, *fine*, sur Gen., XLI, 14 (ויגלח) ; I, 200 *b*, sur Gen., XLII, 24 (les sentiments fraternels de Joseph) ; I, 222 *a*, sur Gen., XLVII, 29 (pourquoi Joseph ?) ; I, 242 *a*, sur Gen., XLIX, 14 (חמור) ; II, 80 *b*, Exode, XIX, 4 (ailes d'aigle) ; II, 192 *a*, sur Exode, XXXII, 2 (פרקו) ; III, 39 *a*, sur Lév., X, 2 et 9 ; III, 183 *b*, sur Nombres, XXI, 5 (הקלוקנו) ; III, 189 *b*, sur Nombres, XXII, 4 (ויאמר) ; III, 200 *b*, sur Nomb., XXII, 10 (מלך מואב) ; I, 82 *a*, sur Ps., XVII, 3, et XXVI, 2 (cf. *Sanhédrin*, 107 *a*) ; II, 39 *b*, il y a une explication mystique de la question de R. Isaac par laquelle Raschi commence son commentaire du Pentateuque.

[2] R. Jehuda et R. José, qui sont aussi nommés ailleurs dans le Zohar, surtout comme les auteurs d'explications conformes au sens littéral.

autre chose que la reproduction de deux opinions citées par Ibn Ezra [1]. — L'explication d'Ibn Ezra, sur le même verset, que הארץ signifie les « hommes » (אנשי הארץ) est très motivée dans le Zohar, I, 62 *a* : עקרא דארעא בני נשא אינון ואינון מחבלין ארעא והיא מתחבלת וקרא אוכח. On voit qu'il établit une liaison entre ce mot et le verset suivant. — Les mots « Je suis Esaü, ton premier-né », Gen., XXVII, 19, sont paraphrasés ainsi (I, 167 *b*) : « Je suis qui je suis, Esaü est ton premier-né [2]. — תרסים, Gen., XXXI, 19, est expliqué, par Ibn Ezra, comme étant l'instrument de divination secrète, et il cite encore à ce sujet d'autres opinions [3]. C'est aussi à cette idée que se rattachent, dans le Zohar, les assertions (I, 164 *b*, 166 *b*) sur la science de divination de Laban. — Sur Genèse, XLI, 46, Joseph parcourut tout le pays d'Égypte pour faire reconnaître sa dignité [4]. — L'explication d'Ibn Ezra sur Gen., XLIX, 16, est développée dans le sens cabbalistique dans le Zohar (I, 243 *a*). — Exode, XVII, 15 : L'analogie entre la dénomination de l'autel avec Gen., XXXIII, 20, se trouve chez Ibn Ezra à ce dernier endroit (II, 66 *b*). — L'étymologie de צוץ, par הצוץ « regarder » (II, 217 *b*) se trouve chez Ibn Ezra sur Exode, XXVIII, 36. — והובא, Lév., XIII, 2, au lieu de ובא est expliqué, III, 48 *a*, comme dans Ibn Ezra [5]. — Ibn Ezra trouve dans Lév., XIX, 2 et suiv., un parallèle avec le décalogue. Dans le Zohar, III, 84 *b*, le même parallèle est établi et amplifié par l'explication du fait que dans le Décalogue on emploie le singulier et ici le pluriel. — Ce qui est dit de la dénomination des animaux dans Lévit., XXII, 27 (III, 91 *b*), est une paraphrase de ces mots d'Ibn Ezra : נקראים על שם כופם. — L'explication philosophique (I, 197 *a*) du passage de Zach, XII, 1 (celui qui forme l'esprit dans l'homme), paraît écrite sous l'influence du commentaire d'Ibn Ezra. — La traduction de זכרנו גוברין, Ps., CXV, 12, par גוברין (III, 117 *b*) repose sur l'explication de Moïse ben Gikatilla citée par Ibn Ezra. — III, 157 *b*, les paroles de Kohelet, III, 19, sont expliquées comme propos des sots blâmés dans le verset 18, absolument comme dans Ibn Ezra [6]. — Une fois, une explication d'Ibn Ezra est reje-

[1] Zohar באתגלייא = I. E. בפרהסיא. Zohar דלא הוו עבדי באתגלייא שנשתתו בסתר ובדברים = I. E. לפני אלהים הוו עבדו ולא לפני בני נשא מכוסים שלא ידעם כי אם השם.

[2] אנכי מאן דאמא אבל עשו בכורך. I. Ezra a de même mot pour mot אנכי מי שאנכי ועשו בכורך. Raschi donne la même explication en d'autres termes אנכי המביא לך. Le Zohar invoque même ce motif que אנכי a un accent séparatif.

[3] Cf. aussi I. Ezra sur Gen., XXX, 27.

[4] I, 196 *a* : בגין לשלמאה דמכרזו קמיה חכי ; I. Ezra, והכריזו עליו כדי שיכירוהו. Le Zohar indique un second motif : « Pour rassembler partout le blé ».

[5] Ibn Ezra : הרואה בו אחד מסיטנים אלו יכריחנו שיבא ; Zohar : מאן דחמי ליה אתחייב לאקרובי קמי כהנא.

[6] Cf. encore I, 81 *b*, sur Gen., XII, 11 (הקריב transitif) ; I, 82 *b*, sur Gen., XII,

tée expressément, sur Ex., VII, 12, où I. Ezra avait expliqué que le changement des verges par les magiciens égyptiens n'avait pas eu lieu réellement et que ce n'était qu'une illusion des sens (מהשרהם חזות הוא אחזות עיניהם) comme explication de מהשרהם). C'est contre cela que s'élève II, 23 *a* : « R. Jose dit : Ne crois pas que ce que les magiciens ont fait ne fût qu'une apparence (מחזה דעינוי); car il est dit expressément de leurs verges qu'elles se transformèrent en serpents (ויהיו לתנינם) [1]. »

D'autres autorités en exégèse biblique ont encore été utilisées par le Zohar; nous nommerons en premier lieu David Kimchi, dont le Zohar a emprunté certains passages de son commentaire sur Isaïe; I, 96 *a-b*, sur Isaïe, V, 2 : וישקדהו et סורק; I, 107 *b*, sur XIV, 2; I, 74 *b*, sur LVII, 20 (paraphrase de l'expression כים נגרש). Ce qui est dit, III, 132 et s., sur דבר, Jérém., I, 6, peut être considéré comme résultant de l'explication de D. Kimchi. La remarque sur « Je choisis Jérusalem », I Rois, VIII, 16, au lieu de « je choisis David » (II, 198 *a*), est aussi de Kimchi.

Le fait que l'augmentation des lettres d'un mot en détermine la restriction du sens est prouvé, II, 164 *b*, par la forme אמינון (II, Sam., XIII, 20), qui serait le diminutif du nom d'אמנון. Cette observation paraît empruntée au dictionnaire de David Kimchi, où cette opinion est rapportée au nom de Joseph Kimchi [2]. La règle sur les diminutifs est rattachée, dans le Zohar, à une remarque sur עשתי עשר, ce nom de nombre contenant une lettre de plus et signifiant une unité de moins que כיתי עשר [3]. Mais cette remarque est probablement empruntée au dictionnaire hébreu de Salomon Ibn Parchon [4].

20 (ויצר עליו); I, 145 *a*, sur Gen., XXVII, 36 (קרא); I, 194 *b*, sur Gen., XLI, 13 (תלה, השיב); II, 130 *a*, sur Nombres, XII, 1 (כושית); II, 65 *a*, sur Nomb., XXIV, 20 (ראש' גוים); III, 269 *a*, sur Deut., VI, 7 (ושננתם); II, 86 *b*, sur Psaumes, CII, 1 (יעטף). — Une remarque philosophique d'Ibn Ezra, dans le Commentaire sur Exode, XXXI, 2, a été trouvée par S. Sachs dans le Zohar, v. *Kerem Chemed*, VIII, 74.

[1] V. aussi II, 192 *a*, sur Exode, XXXIV, 4 : ויצר אותו בחרט לאו כמא דחשבין בני נשא דעביד צויורין במחוגה או במלה אחרא. Ce qui est contraire à l'explication d'Ibn Ezra, laquelle est aussi rapportée par Raschi en second rang. I, 170 *b*, le Zohar interprète suivant une étymologie originale גיד הנשה, Gen., XXXII, 33, dans le sens de l'explication rejetée par Ibn Ezra.

[2] A l'article איש, vers la fin : וכן דרך העברים להוסיף אותיות להקטין ובכל אתר דאתוון אתוספון כגונא דא : dans le Zohar : וכן האמינון אחיך אחיה לגריעותא כגון האמינון אחיך. Cependant il est possible que le commentaire d'Ibn Ezra sur Kohéleth, XII, 6, ait servi de source au Zohar là où la même opinion sur les diminutifs est énoncée (aussi אמינון) au nom d'Adonim (Dounasch) b. Tamim, pour la renverser. V. *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 82.

[3] II, 164 *b* : הוספת את וחושבנא בגריעו כגון עשתי.

[4] Art. עשת, *Mahberet*, éd. Stern, p. 51 *a* : ומזה אמרו רבותינו היתר כנטרל דמי כי שתי עשר הם ר"ב והוסיף עין יהיר ר"א. Sur un autre point où le Zohar se rencontre avec Ibn Parchon, voir plus haut, p. 40, n. 3.

Comme source exégétique du Zohar, on peut encore citer le commentaire sur le Pentateuque de Tobia b. Eliézer (*Lékah Tob*). Ce dernier observe, au sujet de Gen., XLIII, 29, que Benjamin est appelé « son frère, fils de sa mère », parce qu'il ressemblait à sa mère Rachel (שהיה דומה לאמו). Or, le Zohar dit la même chose plus longuement[1]. Le rapprochement avec les songes de Joseph du passage de Gen., XLII, 9 (I, 199 *b*) se trouve bien aussi dans Raschi, mais plus exactement dans le *Lékah Tob*. — Au sujet de l'exclamation de Jacob, Gen., XLIX, 18, le Zohar (I, 244 *b*) renvoie à Juges, XIII, 5 ; de même, *Lékah Tob*. — L'explication de שפי, Nombres, XXIII, 3, est empruntée presque littéralement au *Lékah Tob*, mais avec une combinaison originale des deux explications données dans cet ouvrage[2].

Stern a déjà signalé[3], en différents passages de son analyse, le fait que le commentaire sur le Pentateuque de Moïse Nachmanide a été utilisé par le Zohar.

Il faut encore faire entrer dans la catégorie des sources exégétiques du Zohar l'*Arouch* de R. Nathan, dont l'explication du mot תרפים, Gen., XXXI, 19, se retrouve assez exactement dans le Zohar[4].

Enfin, il faut encore mentionner le *Targoum* comme une source exégétique employée et citée expressément dans le Zohar. Dans le passage intitulé « Mystères de la Tora », I, 89 *a*, Onkelos est nommé comme traducteur de la Tora, Jonathan (b. Ouzziel)

[1] I, 202 *b* : נאי בן אמו דדיוקנא דאמיה הוה ביה והוה דמי דיוקניה לד' דרחל בגין כך כתיב...ויראו..... בן אמו.

[2] I, 169 *b* : מהו שפי יחידאי כמא דאת אמר שפיפון על ארח כהאי חויא ווילך שפי יחידי דבר דאזל יחידאי וכמין על ארחין ושבילין אחר שפי כמו שפיפון על ארח שהיה קוכם ומנחש והיה נמשך על גחונו כנחש. *Lekah Tob* :

[3] Voir *Ben Chananja*, II, 458 (sur Gen., XI, 4 ; Zohar, I, 75 *a*) ; *B. Ch.*, II, 161 (sur Gen., XXIV, 1 ; I, 122 *a*) ; *B. Ch.*, III, 66 (considérations mystiques sur le lévirat, I, 187 *b* ; Nachmanide sur Gen., XXXVIII, 8) ; *B. Ch.*, III, 268 (sur Nomb., XXII, 4, נכה ; III, 198 *b*). Voir aussi Graetz, *Gesch. der Juden*, VII, 504 : « L'allusion à la triple génération trouvée par Nachmanide dans Job, XXXIII, 29, se trouve dans le Zohar, III, 216 *a*, 280 *b*, et plus fréquemment dans les *Tikunin*. » Au sujet des rapports du Zohar avec le commentaire sur le Cantique attribué à Moïse b. Nachman, mais qui est, en réalité, l'œuvre de son maître Ezra, voir Jellinek, *Beiträge zur Gesch. der Kabbala*, I, 39-43.

[4] I, 164 *b* : אמר ר' יוסי מאן תרפים אלא עכו"ם הוה ואמאי אקרי תרפים לגנאי הוה כמה דתנינן בעקום ההורף. Dans l'*Aruch*, תרף, II, est donné d'abord le passage talmudique cité dans le Zohar (*Sabbat*, 64 *b*), ensuite la Mischna *Aboda Zara*, II, 3 (29 *b*) להרפות ; suit l'explication : פירוש אלילים קרי לה תרפות לשון גנאי כמו תורפה של אשה מקום הטמטום ; puis on cite le passage de *Pirke R. Eliézer* sur les תרפים. Le mot décisif prouvant l'emprunt est l'expression לגנאי, qu'on trouve aussi dans l'Arouch. Peut-être faut-il lire dans le Zohar aussi לשון גנאי. Du reste, l'étymologie même est empruntée au *Tanchouma* sur ויצא : למה נקראו תרפים לפי שהן מעשי תרף.

comme traducteur du « Mikra » c'est-à-dire des livres prophétiques [1]. Dans le Zohar même, III. 73 *a*, Onkelos apparaît comme un disciple de Hillel et de Schammaï, sans doute à la suite de son identification avec le héros de la célèbre anecdote du prosélyte et de la substitution de ces anciens maîtres à Eliézer et Josué dont Onkelos Aquilas fut le disciple. Une seule fois le Targoum de Jérusalem est utilisé, au sujet de Gen., I, 1 [2]; partout ailleurs, il s'agit du Targoum Onkelos. Les citations de ce dernier servent soit à fixer le sens d'une expression ou d'un verset [3], soit à confirmer une interprétation du passage biblique en question [4]. Ou bien le Targoum sert même de base à une interprétation parfois mystique. Le fait que l'expression עצרת, dans Nombres, XXIX, 35, est rendue dans le Targoum par כנישו, montre qu'Israël réunit sur lui, à la fête de la clôture, toutes les bénédictions, tandis que, suivant l'explication bien connue, tous les peuples participent aux bénédictions des jours précédents de la fête des Tabernacles (I, 64 *a*). La traduction de תם (Gen., XXV, 27) par שלים fournit une occasion à la représentation de la perfection de Jacob au sens mystique (II, 175 *b*). Les mots employés dans le Targoum pour rendre יהי יהוי montrent que les forces de la création existaient au début de celle-ci, quoique seulement à l'état latent (I, 46 *b*). — Le mot יתחסין pour ישרצו, Gen., I, 20, est interprété mystiquement II, 177 *b* [5]; de même, au sens mystique עמא pour אד, Gen., II, 6 (I, 26 *a*) [6].

(*A suivre.*) W. BACHER.

[1] Sur מקרא, voir *Revue des E. J.*, XV, 113; XVI, 277. Voir encore la Consult. du Gaon Natronaï, dans J. Müller, מפתח להשובות הגאונים, p. 121 : אבל בדברי תורה יקרא מחזיקין. V. aussi L. Blau, *Masoretische Untersuchungen*, p. 50.

[2] I, 145 *a* : פתח בחכמה וסיים בחכמה וראי דכתיב בראשית ברא אלהים בחוכמא. Dans le Targoum Jerouschalmi, בראשית est traduit par בחרגנין.

[3] Voir III, 48 *a*, sur Gen., II, 5; I, 255 *a*, sur Gen., XLIX, 2; I, 154 *b*, sur Gen., XLIX, 3; II, 94 *a*, sur Exode, XXI, 1; II, 108 *b*, sur Exode, XXI, 3; I, 66 *a*, sur Exode, XXIV, 18; II, 219 *a*, sur Exode, XXX, 1; II, 63 *a*, sur Nomb., XI, 8; II, 178 *a*, sur Nomb., XII, 7; II, 239 *a*, sur Nomb., XXVIII, 2; I, 180 *b*, sur Deut., VII, 10; III, 47 *a*, sur Lev., XIII, 9 (avec étymologie du mot מגרה).

[4] Voir III, 183 *b*, sur Nomb., XXI, 5; III, 241 *b*, sur Nomb., XXV, 1.

[5] II, 104 *b*, on cite comme targoum de ולא יסף, Gen., XXXVIII, 26 : ולא פסק, par erreur au lieu de ולא איכם sous l'influence du targoum de Nomb., XI, 25, et Deut., V, 18, ainsi que de Raschi sur Gen., XXXVIII, 26. — II, 46 *b*, pour le targoum de ושלשים, Ex., XIV, 7, il y a ומזרזין, confusion évidente avec le targoum de וחמישים, Ex., XIII, 18. — I, 167 *b*, pour le targoum de מוגים, Gen., XXXI, 7, le Zohar donne זינין et, par suite, מיגים est rapproché de מינים espèces et מוגים sont considérés comme les dix espèces de sciences magiques de Laban; mais ce זינין n'est qu'une faute de lecture pour זמנין. — Une remarque étrange est celle de III, 72 *a*, sur Gen., XXXVIII, 15 : כי כלתו היא דעלמא מתרגמינן אדי שצריתא דעלמא היא. Il paraît que כלתו est mis en relation avec le verbe כָּלָה (Targ. שיצי).

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

כד

1 הנה י׳ בוקק הארץ ובוהלק. פאעל מן דואת. אלמתלין ובולקה מן
מעני קול אלערב אבלקת אלבאב במעני פתחתה פכאנה אבאחדא ללאפאת[2]:
3 הבוק תבוק הארץ והבוז תבוז. אנפעאל מן דואת אלמתלין וכדלך הבה
תבוז. וגז פיהא אבו זכריא כונהא מן אלמעתל אלעין לוגודה בוקה ומבוקה
והמא אסמאן מתעתלא אלעין וחמלהמא אלי אלאפעאל אלתי הי מן דואת
אלמתלין אעני בוקק הארץ כי בקקום בוקקים אד כל פי עמוד אלקיאם[3]:

Chap. XXIV.

1. בוקק est le participe d'une racine géminée, c. ובלקה a le sens de l'arabe *ablaqtu 'l bâba* : « J'ai ouvert la porte » ; c'est comme s'il avait livré le pays aux malheurs.

3. הבוק et הבוז sont tous les deux le nifal de racines géminées. — Abou Zakarya a reconnu comme possible que ces mots soient d'une racine à seconde radicale faible, parce qu'il a trouvé בוקה et מבוקה (Nahum, IV, 11), qui, tous deux, sont des noms à la seconde radicale faible. Si on rapporte ces deux mots aux verbes à racine géminée, je veux dire ביקק (V, 1) et בקקים בוקקים (Nahum, II, 3), cela rentrera dans la catégorie de l'analogie.

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172 ; t. XVIII, p. 71 ; t. XIX, p. 84 et t. XX, p. 225.

[2] C'est un des sens donnés par Ibn Djanâh, *s. v.*

[3] Hayyudj (D., p. 153 ; N., p. 106) mentionne הבוק et תבוק sous la racine בקק, en disant que ces deux formes « peuvent bien être de cette racine » ; d'où l'on peut conclure qu'à première vue, elles ont pu être rangées parmi les verbes à seconde radicale faible, mais Hayyudj ne donne pas la racine בוק, comme cela est attesté par Abulwalid, *Ous.*, *s. v.* בוק. Quoi qu'il en soit, l'opinion citée par Ben

7 אבל תירוש. מענאה אנקטע ומא קיל מנה פי אלארץ סדו פי מעני אלכלא
טל ואבל חיל וחימה וגירה: 9 ימר שכר לשתיו. אצלה ימרר פעל מסתקבל
נקף מן מעני אלמראר: 11 ערבה כל שמחה. נאבת ואצלה אלגרוב ומנה
תה נא רפה היום לערוב: 12 ושאיה יכת שער. אלכוא והדם אלמבאני ויכת
מ אלתקיל אלמזיד אלהא מתל יגר מן הגיד ויצג מן הציג ואצל מענאה מ
ותתו הרבותם ופי כלאם אלאולין אן שאיה חיואן יכרב אלמואצע אלכאליה
וכרא דלך פי נזיקין וקאל בעצהם אנה ראה. ולרבנו האיי ז'ל קאל פי
אלתלמד אן אלארצה דויבה ביצא תקרץ אלכשב תשבה אלנמל תטהר פי
איאם אלרביע פי אלביות אסמהא שאיה ובלנבטי תסמי סרופא': 15 על בן
נאדים כבדו יי. אלגואיד אלתי כאנהא מתמאמנה פי מואצעהא והו נמע באור
נשרים': 16 ואמר רזי לי רזי לי אוי לי. אצלה מן אלהזאל' וריד אלמצאיב ואלדואהי:
19 ועה התרועעה. מצדד מזיד אלהא לאנה מתל פור ומט אללדין יליאנה

7. אבל, c'est-à-dire : il a été retranché ; partout où ce verbe se trouve appliqué à la terre, il a le sens d'être vide, comme dans Lam., II, 8, et ailleurs.

9. ימר est pour ימרר, verbe au futur de la forme légère, dans le sens d' « être amer ».

11. ערבה : « elle a disparu » ; son sens primitif est la disparition du soleil, comme on le voit par le verset de Juges, XIX, 9.

12. ושאיה וכו' : « La ruine et la démolition des bâtiments ». יכת est une forme hofal, comme יגד (Gen., XXII, 20), et יצג (Ex., X, 24); le sens primitif de ce mot est celui de וכהתו (Is., II, 4). Les docteurs disent que שאיה est le nom d'un animal qui dévaste les endroits inhabités; il est mentionné dans Nezikin et un des docteurs dit même qu'il l'a vu. Rab Hay dit, dans le Talmud, que le *ardal* est un petit insecte blanc qui ronge les poutres, et ressemble à la fourmi ; il apparaît au printemps dans les maisons et il s'appelle שאיה ; on l'appelle en nabatéen כרופא.

15. באורם, les îles qui sont comme enfoncées à leur place (loin du bouleversement général) ; c'est le pluriel de אור (Gen., XI, 28).

16. רזי. Le sens primitif du mot est « maigrir », il entend par là les accidents et les malheurs.

19. רעה est un infinitif où le *hê* est explétif, car il est comme פור

Bilam est plutôt celle d'Abulwalid que celle de Hayyudj. — Comme la citation de ברקק הארץ ne se trouve ni chez l'un ni chez l'autre, nous pensons qu'à ורמלהמא commence l'opinion personnelle de Ben Bilam et qu'il faut changer אד en דאכל כל.

[1] Baba Kamma, 21 *a*, 97 *a*. D'après Raschi il n'est pas question dans ces passages d'un animal, mais d'un *sched*.

[2] En arabe, en effet, le mot כרפה a ce sens.

[3] Voir Ibn Dj., *Ous.*, c. 28, l. 25, qui peut servir de commentaire à ce court résumé de Ben Bilam.

[4] Ainsi Ibn Ezra, מגזרת רזון.

ואלמעני מן אלארתצאן: פור התפוררה. אלאצל מעתל אלעין י' הפיר עצת גוים. וצועף פיה אללאם ומתלה פי אלתצעיף תתמוננה ותרנמתה אלכסר ואלפת ומנה אתה פוררת בעוד ים ויסמון אלאולון אלפתאת פירורין קאלוא פירורין שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד: 20 והתנודדה כמלונה. תצטרב ותתת אהתזאז אלכימה אלמצנועה לחארס אלמקתוה והי עלי אלאכתר מן אלעשב אליאבס.

כה

2 בי שמת מעיר לגל קריה בצורה למפלה ארמון זרים מעיר לעולם לא יבנה. מן תקדירה בי שמת עיר לגל אי געלת אלעמארה רגמאת כאליה וחדף אלפעל ארמון זרים והו הסירות או מתלה לאן אלכלאם לא יתם אלא בה בקולה הנאך הנה דמשק מוסר מעיר במעני אנך אזלת אלקצור מן ותבתדא מן אלתשר לא תבני אבדא: 4 כזרם קיר. אצלה מן אלמאיע ואסתעארה ללהרם כמא ביינת לך פי ודגרתי לני אבניה ואיצא הוא יערף מזבחתם הדא אכתיארי פיה עלי אן אשתקה אנאם מן וערפתו מנאזא מי אל הדם: 5 זמיר עריצים יענה. יצעף

et מיום, qui le suivent. Le sens est « être broyé ». — התפוררה. La racine a la seconde radicale faible comme הפיר (Ps., xxxiii, 10), la troisième radicale a été redoublée, comme תתמוננה (Amos, ix, 13). Le mot se traduit par « casser, mettre en morceaux » et de là vient פוררת (Ps., xxxiv, 13). Les docteurs nomment les miettes פירורין, comme dans ce passage : « les פירורין qui n'ont pas la grandeur d'une olive peuvent être détruites ».

20. כמלונה. והתנודדה : « Elle sera battue et agitée comme est agitée la hutte » qui est faite pour le gardien d'un champ de courges ; généralement cette hutte est faite d'herbe sèche.

Chap. XXV.

2. ... כשמת. מעיר équivaut à עיר : « tu as transformé les lieux habités en monceaux de pierres abandonnés ». Devant ארמון manque un verbe tel que הסירות; car ainsi seulement la phrase est complète, comparez Isaïe, xxii, 4, où l'on trouve מוסר. Le sens est : « Tu as fait descendre les châteaux de la hauteur qu'ils occupaient ; ils ne seront jamais reconstruits ».

4. זרם s'applique primitivement à un liquide ; il est employé métaphoriquement pour la démolition, comme je te l'ai exposé à propos de והגרתי (Michée, i, 6). J'adopte la même explication pour יערף מזבחותם (Osée, x, 2), bien que quelques personnes l'aient dérivé de וערפתו (Exode, xiii, 13), « briser la nuque », pris au sens figuré.

5. זמיר וכו' : « La voix élevée des puissants s'affaiblira ».

ושד אלאקויא[1]: 6 שמנים ממחים. מנסובה אלי מח יריד אנהא אדהאן ממנה רטבה תשבה אלמך פי אלדסומה ואן כאן ממחים פי אלאצל מעתל אללאם מז מע דלך מן מעני מח ולא אסוג מן קאל פיה אדהאן מלתברה מן קול אלאלין דל מומחה לרבים או הו קול בעיד ולא פאיד פי כונהא מלתברה ללמעני אלדי כצד אליה אלנץ[2]: שמרים מזוקקים יריד מזקקים משמרים אי אגוא צאפיה מכלצה מן אלדרדי ואלעכר: 7 ובלע בהר הזה פני הלוט הלוט על כל העמים. אלאשארה אלי וקיעה סנחריב יריד אן סתר אלעאפיה אלמטרוד עלהם יקלה ויכשפה עגהם. והלוט אלאול אסם ואלתאני צפה עלי זנה ההר והב הזה. והמסכה הנסוכה מן הלא אלנמט יריד אלמלאל אלואקי להם והנסוכה צפה מן באב עצום ערום. והלה אלצפאת פאעלה פי אלאעראב. ויעתקד אבו זכריא[3] פי הלוט אלתאני אנה פעול אי מפעול ולא יסתקים פי אלתרגמה אלא מא דכרתה לך פאפהם: 10 כהדוש מתבן במו מרמנה. פסר פיה כדרם אלתבן פי מצע מטרח אלזבל וכהדוש מצדר פי אלאנפעאל: 11 כאשר יפרש השוחה לשחות. מעגאה אלעום ומכה קיל מי שחו: והשפיל גאותו עם ארבות ידיו. פסר פיה פי מעטם אמאכנה ואעתקד פיה אלאלף זאידה[4]:

6. ממחים est mis en rapport avec מוח; il veut dire que ce sont des huiles grasses, humides, ressemblant à la moelle, tant elles sont grasses; bien que ממחים ait une racine à la troisième radicale faible, il vient néanmoins du sens de מוח. Je n'admets pas qu'on l'explique par huiles affinées, du mot מומחה employé par les docteurs (*Sanhédrin*, 5 *a*), car c'est une opinion forcée, et il n'y a rien à tirer du sens d'affiné pour l'idée qu'a en vue le texte. — שמרים מזוקקים : « purifiés de la lie »; c'est-à-dire qu'elles sont claires et purifiées de la lie et du sédiment.

7. ובלע. Il fait allusion à la défaite de Sanchérib. Il veut dire qu'il va défaire et enlever le voile du salut qui est étendu sur les Assyriens. Le premier הלוט est un nom, le second un adjectif, d'après la forme de הטוב (Deut., III, 25). המסכה הנסוכה est formé de la même manière, « l'abri qui les protégeait ». הנסוכה est un adjectif de la forme עצום, ערום, et ces adjectifs ont la valeur d'un participe actif. Abu Zakarya croit que le second הלוט est un *paûl*, c'est-à-dire un participe passif, mais la traduction ne permet que ce que nous venons de dire. Sache-le.

10. ...כהדוש. On a traduit ces mots : comme on foule la paille dans l'endroit où l'on jette le fumier, et כהדוש est l'infinitif du nifal.

11. השוחה. Le sens est nager; d'où שחו (Ez., XLVII, 5). — ארבות ידיו a été traduit « dans la plupart de ses endroits », et l'alef est explétif.

[1] Ibn Ezra suit la même exégèse, tandis que Ibn Djanah est d'accord avec Saadia, et traduit : « il proclamera la destruction des injustes. »

[2] Cette opinion est celle d'Ibn Djanah, *Ous.*, c. 370, l. 24.

[3] Ed. Nutt, p. 47.

[4] Voy. Ibn Dj., *Ous.*, c. 67, l. 16.

כו

3 יצר סמוך תצר שלום שלום . תקדירה ליצר סמוך אליך אלמעני אן מן אסנד אליך מן כלקך פאחפט להם אלסלאמה פהם ואתקון בך . ובטוח הנא אסם אלפאעל מתל השכוני באהלים וגירה ואלאולון כתירו אלאסתעמאל להדה אלבניה סי קולהם רכוב על החמור ארום[1] וגירהמה כתיר סי כלאמהם : 6 תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים . רגלי עני בדל מן רגל אלמתקדם והדא בדל אלעאם מן אלכאץ : 9 אף רוחי בקרבי אשחרך . אי בעוד רוחי בקרבי : 11 אף אש צריך תאכלם . תקדירה אף צריך אש תאכלם : 12 יי תשפות שלום . אצלה אלתרתיב משתק מן שפת הסיד הגדולה : 14 רפאים בל יקומו . לא יליק בראן יכון אלא מתל מתים ופי איוב הרפאים יחוללו : 16 יי בצר פקדוך צקן לחש מוסרך למו . תרגמתה אללהם אנהם לכרוך סי צרהם וציקתהם ונתוא לטף תאדיבך להם . צר אסם אלצר מתל צר ומצוקה . ופקדוך מתל ויי פקד את שרה אלדי הו אלאפתקאד ואלטלב . וצקן פעל מאץ מעתל אלעין ואלנון מזידה מתלהא סי לא ידעון אבותך והו מנאז סי אלהינמה באלכלאם כמא קאל ואשפר

Chap. XXVI.

3. ...יצר. C'est comme s'il y avait : ליצר סמוך אליך, et le sens est : A celles d'entre tes créatures qui s'appuient sur toi garde la paix ; car ils ont confiance en toi. בטוח ici est un participe actif, comme השכוני (Juges, VIII, 11) et d'autres. Les docteurs emploient fréquemment cette forme, comme ils disent רכוב, ארוס.

6. רגלי עני. רגלי est une apposition du mot רגל qui précède, en substituant le général au particulier.

9. אף est pour בעוד (tant que).

11. אף צריך אש תאכלם est pour אף אש צריך תאכלם, « même tes ennemis, le feu les consumera ».

12. תשפת. Le sens primitif est « arranger », ce mot dérive de שפת (II, Rois, IV, 38).

14. רפאים. Il faut absolument que ce mot soit ici l'équivalent de מתים, comp. Job, XXVI, 8.

16. ...יי. La traduction est : O Dieu, ils se sont souvenus de toi dans leur malheur et dans leur détresse, et ils se sont épanchés sur la douceur de la correction que tu leur as infligée. צר a le sens de malheur, comme dans Job, XV, 24 ; פקדוך signifie « se souvenir » et « chercher », cf. Gen., XX, 21 ; צקן est le parfait d'un verbe à la deuxième radicale faible, et le nom est explétif, comme Deut., VIII, 16 ; le mot צוק signifie au figuré « parler bas », comme le verbe שפך I Sam., I, 15, et Ps., CII, 1, qui est analogue à צוק, dans le sens de

[1] Pour l'actif ארוס.

את נפשי לפני יי ואיצא ולפני יי ישפך שיחו וצוק ושפך מתנאנאן פי צב אלמאיעאת אמא שפך פמשהור וצוק פי קולה וצור יצוק עמדי פלני שמן ופי לסאן אלעדב יקולון ללמסתרסל פי כלאמה פפאן. פהדא מן ענ̈יב אלאתפאק בין האתין אללגתין[1]: 20 וסגר דלתך בעדך. לו כאן קבל אלאצאפה מן באב ארץ לכאן דלתך עלי זנה כי ארצך שחת או באלחרי מתל ועל ספרך לכנה לא שך כאן עלי זנה שלל ודבר ורבמא אשאר כאן מן באב ארץ: חבי כמעט תע. קיל אנה אסם פי מוצע אלאמר ורבמא כאן עלי תאניית אלגמאעה לאן עם ואן כאן לפפא מפרדא פהו יגמע גמאעה קום[2].

כז

1 על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים. זעם אבו אלוליד אנה ישיר בקולה לויתן נחש בריח אלי אלגוהר ומתלה קאל פי נחש עקלתון תשבידא להדה אלמואצע אלתי הי תקאטע אלדואיר בהדה אלחיואנאת וגם הדא בקולה יפקוד יי על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה[3] והדא אלקול לא יסוג לקאיל אן יקולה אלא אן ידעי

« verser des liquides ». טפך est connu ; pour צוק, comparez Job, xxix, 6. Les Arabes appellent l'homme qui se laisse aller à de longs discours *saffâk* (bavard), et c'est une des étonnantes concordances entre les deux langues.

20. דלתך. Si דלתך était, avant d'avoir un suffixe, de la forme ארץ, il faudrait דַלתך comme ארצך (Is., xiv, 20), ou דלתך avec hireq, comme כפרך (Ps.. xxxix, 16) ; mais il est sans doute du type דבר, טלל. Peut-être est-ce une forme irrégulière du type de ארץ. — חבי est un nom à la place de l'impératif, ou peut-être est-ce le féminin (de l'impératif) pour désigner un collectif, car עם, tout en étant un singulier, comprend une collection de personnes.

Chap. XXVII.

1. ...על לויתן. Abulwalid a cru que לויתן נחש בריח désigne le dragon, et que נחש עקלתון a le même sens, par la comparaison des points qui sont l'intersection des sphères avec ces animaux ; il a mis en rapport ce verset avec le verset d'Isaïe, xxiv, 21. Cette opinion ne peut être émise que par celui qui prétend être soit un prophète, ce qui est inadmissible à notre époque, soit un devin, qui tantôt trouve

[1] Cette exégèse est empruntée à I. Dj., *Ous.*, *s. v.* לחש et טפך. Elle est contraire à l'accentuation.

[2] La première explication est celle de Hayyudj, *s. v.* חבה, la seconde appartient à Ibn Djanah.

[3] Jehuda ibn Bilam résume imparfaitement l'opinion d'Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.* ברח.

אחד אמרין אמא אלוהי והו מתעדר פי וקתנא הדא ואמא אלתכהן וקד יציב ויכטי לאן אלנץ מאהר אלמקצד אנה פי מלוך אלאמם שבההם באלחיאת אלברייה ואלבחריה עלי מא יסעלה כתירא פאי טריק הנא לתקאטע אלאפלאך אם אי פאיד למטאלבתה סימא לא אבאלסף אלקוי אלעקים אלמאץ אן הדה מן אלאכתראעאת אלבשעה: 2 ביום ההוא כרם חמר ענו לה. חמר הנא אסם אלכמר וגא ענו באלתשדיד ואן כאן תפסירה גנא ומנה קיל על מחלת לעגות: 3 מן יפקד עליה. פסר פיה מר יצחק בן מר שאול רחמה אללה כילא יסקם ורכהא': 4 אפשעה בה. מענאה אלכטו אי אלמשי ומנה קיל כי כפשע ביני ובין המות ויקול אלאולון שלש פסיעות: 7 הכמכת מכהו הכהו אם כהוג הרוגים הורג. צרף אבו אלוליד מכהו אלי אלמפעול קאל אנה מתל הרוגיו אלתאלי לה' ולקאיל אן יעכם עליה אלמציבה ויקול לה לם לם תצרף הרוגיו אלי מעני אלפאעל אלדי בה צדר אלפסוק והוא מכהו וקד פסר פיה אן מכהו הם אלמצרין והרוגיו הם אלכנעאניין ואן געל אלפסוק כלה עלי אמה ואחדה בעינהא פחינית ינסאג קול מן יצרב אלנצה אלאול מן אלפסוק עלי אלתאני או אלתאני עלי אלאול: 8 בסאסאה בשלחה תריבנה. פסר פיה צאע בצאע אי יכאל להם מתל מא כאלוא וידאנון כמא דאנו ואלתקדיר סאה

juste, tantôt manque le but. Mais l'intention du texte est claire, il s'agit des rois des nations, qu'il compare aux serpents de terre et de mer, comme fait souvent le prophète. Que viendrait faire ici l'intersection des sphères, et quelle utilité y aurait-il à ce que Dieu les poursuive, surtout avec le glaive fort, grand et tranchant ? Certes, ce sont là des inventions absurdes.

2. חמר ici est le nom du vin, et ענו a ici un dages bien qu'il se traduise par « chanter », comme Ps., LXXXVIII, 1.

3. מן יפקד עליה. Mar Isaac ben Mar Saûl, que Dieu lui soit miséricordieux, traduit : De peur que son feuillage ne tombe.

4. אפשעה signifie « faire un pas », c'est-à-dire marcher, de là vient פשע (I Sam., XX, 3) et dans le langage de nos docteurs פסיעה (*Yoma*, 53 *a*).

7. מכהו. Abulwalid interprète מכהו comme un participe passé, pour qu'il soit semblable à הרוגיו, qui le suit. Mais, si l'on veut, on peut retourner contre lui la proposition en lui demandant : pourquoi n'as-tu pas donné à הרוגיו le sens du participe actif comme מכהו qui est le commencement du verset ? On a déjà expliqué que מכהו se rapporte aux Égyptiens, et הרוגיו aux Cananéens. Mais si l'on applique tout le verset à une seule et même nation, alors il est permis de conformer la première partie du verset à la seconde, ou la seconde à la première.

8. בסאסאה. On a traduit ce mot par « mesure pour mesure », c'est-à-dire ou les mesurera comme ils ont mesuré et ils seront jugés

[1] Ce passage est emprunté à Ibn Djanah, *Ous.*, c. 581, l. 6.
[2] *Luma*, p. 310, 2.

בסאה והלא אללפט מן אלמשכל אלעויץ אלדי לא מנאל פיה: הנח ברוח הקשה ביום קדים. פעל מאץ ומנה קיל הגו סינים מכסת ומענה אלאזאלה. וחם פיה אבו זכריא ואדכלה פי מעני והגיתי בכל פעלך ולים מנה בוגה 9 כאבני נר מנצות. הו אלגיאר ופי אלנבטי על נידא די כתל חכלא סקד תקארבת אלתלת לגאת פיה כמא תרי: 11 נשים באות מאירות אותה. מענאה אלאשעאל מן ולא תאירו מזבחי חנם והו פאעל מן אלתקיל אלמזיד אלהא וקד גלט מן פסרה מן אלגנא ומן אנה מתל ארתי מורי ואלפרק בינהמא לא יגהלה אלא אלמוצוף פי אלפסוק בעינה אעני כי לא עם בינות הוא: 12 משבלת הנהר ועד נחל מצרים. תיאר אלפראת ומתלה אל תשטפני שבלת מים. ויפסר אלמפסר פי נחל מצרים ואד אלעריש והו עלי נחו [תלת מנאזל מן מצד פי טריק אלשאם:

כח

1 הוי עטרת גאות שכרי אפרים וציץ נבל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים הלומי יין. קולה וציץ נבל צבי תפארתו אנמא הו עלי מא

comme ils ont jugé, et le mot équivaut à כאה בכאה. C'est un des mots difficiles et obscurs dont il n'y a rien à faire. — הגה, est un passé, de là vient הגו (Prov., xxv, 4), et ce mot signifie « enlever ». Abu Zakarya s'est trompé et a donné le sens de והגיתי (Ps., lxxvii, 13), mais il n'en dérive aucunement.

9. גר. En arabe גיאר (la chaux); en chaldéen on trouve גירא (Dan., v, 5), les trois langues s'accordent donc, comme tu vois.

11. מאירות signifie « allumer » dans le même sens que האירו (Mal., i, 10); c'est un participe actif du hifil. Celui qui l'a expliqué dans le sens de « cueillir » en comparant ce mot à ארתי (Cant., v, 1) s'est trompé. Mais la différence entre ces deux versets n'est ignorée que par celui qui est désigné dans le verset même par ces mots : Car ce n'est pas un peuple intelligent.

12. משבלת הנהר : « Depuis les flots de l'Euphrate »; comparez Ps., lxix, 16. Le traducteur (Saadia) rend נחל מצרים par Wad- el arisch. Ce wâdi est à environ trois étapes de l'Égypte sur le chemin de la Palestine.

Chap. XXVIII.

1. ...הוי. Ce verset est écrit par rapport à ce qui arrivera plus tard, savoir la chute du royaume, la disparition de la gloire et l'af-

[1] Nutt, p. 73.
[2] La critique de Ibn Bilam se trouve déjà chez Ibn Dj., *Opuscules*, p. 127.
[3] L'exégète aussi durement blâmé n'est autre que Saadia.

סיאול אליה[1] אמרהם מן זואל אלמלך וסכוט אלנאה ואנחמאט אלעזה וצף רווכהם אנהא אודיה אלאדהאן לכתרה אסתעמאלהם ללמיב ואנהם מרצא מן סורה אלכמר עלי מא קאל סלימאן הכוני בל חליתי הלמוני בל ידעתי והלומי מפעול: [2] כזרם ברד שער קטב. כאלסיל אלנאשי מן אלברד לאנה אקוי ואסרע נפוד׳א ומעה אלעצף ואלחתף, וקולה הניח לארץ ביד צזה לאסקאטה מתל אלאבניה אלי אלארץ בקוה. [3] ברנלים תרמסנה עטרת נאות שכורי אפ׳ים. אלונה תרמס אד הו אכבר עץ עטרת ואחדה ולמא כאן אלמעני אלנמע נעל לה פי אלאכבאר ענה עלאמה: [7] שנו בראה פקו סליליה. סהוא עץ אלחי ואצעפוא אלעלם ורואה הנא אסם לא פאעל[1]. ובקו משתק מן יחזקום ולא יפיק אלדי תפסירה לא ינחל: [9] נמולי מחלב עתיקי משדים. אסקט אלמים עלי גיר אלאצאפה והמא צפתאן ותפסיר עתיקי מנקולון מן ויעתק משם: [10] כי צו לצו קו לקו. אסמא נאקצה אללאמאת ואלמראד בהא כפי: [15] ועם שאול עשינו חזה. אתכדנא טליעה[2]. וחזה אסם לא פאעל מתל שנו ברואה וגירה: שוט שוטף כי יעבור. יריד בה אצה האלה או בלא

faiblissement de la puissance. Il décrit les têtes des Éphraïmites comme des vallées d'huile, parce qu'ils emploient beaucoup de parfums, et eux-mêmes comme malades par l'ivresse du vin; comp. Prov., XXIII, 35 où הלמוני est parallèle à הכורי; הלומי est un participe passif.

2. ...כזרם : « Comme un torrent qui est produit par la glace », parce qu'il est plus puissant et d'une course plus rapide, et il est accompagné de violence et de dévastation. — ...הניח. Ce mot désigne son action de faire tomber (Éphraïm) à terre par force comme des constructions.

3. הרמסנה. Il devrait y avoir תרמס, puisque le verbe se rapporte à עטרת, qui est un singulier, mais comme le mot a un sens collectif, on a donné le signe du pluriel au verbe.

7. ...טגו : « Ils ont négligé la prophétie », et ils ont eu une science faible; ראה est ici un substantif et non un participe; פקו a ici le même sens que le verbe a dans יפיק (Jér., x, 4), qui signifie « il ne se détache pas ».

9. גמולי. Le mem du pluriel manque, sans qu'il y ait annexion, les deux mots sont des qualificatifs, et, יהיק signifie « écartés » dans le sens de ויעתק (Gen., XII, v. 8).

10. צו et קו sont des noms où les troisièmes radicales manquent : le sens de ces mots n'est pas clair.

15. עשינו חוזה : « Nous avons choisi une avant-garde »; חוזה est un nom et non un participe actif, comme ראה et d'autres. — ...טרם. Un malheur qui arrive ou une épreuve qui passe.

[1] Ms. אלי.
[2] C'est l'opinion d'Ibn Djanah, *s. v.*
[3] C'est-à-dire : « pour nous avertir de l'approche de la mort »; cf. Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.*

מתאו[1]: 16 הגני יסד בציון אבן. אסם אלסאעל ולא תנכר מני אסם אלסאעל עלי לפם אלסעל אלמאץ פאן נמיע אלאסעאל אלמאזיה אלמעתלה אלעינאת לא תמתנע אן תפון אסמא אלסאעלין כתל אישר שם לו שם את ירושלים סף רעל וכדלך קם וקם וניהוא: אבן בחן. חגר חציך יריד אנה פי מצע חציך מציע: מוסד מוסד. אלאול אלכפף אסם אלאסאם זנתה מסעל מתל משב ומורד ואלתאני מסעול מן אלתקיל אלמזיד ומתלה נא[2] משדדא איצא עם אלזן מצב וגלט אבן נקטילה פיה אז קאל אלאול מסעול ואלתאני מצדד פאן הזא אלאעתקאד תאביה אללגה ואלמעני נמיעא ואזא אעתברת מצעדמא לם יכף עליך גלמה פיהמא ולולא מכאפה אלתטויל לביעת דלך לכני אתק בסדם מן שד אקל שי מן הזא אלפן פאנה ינכר קולה נמלה: 17 וסתר מים ישמוסו. מקלוב ואלתקדיד ומים ישמסו סתר אי ואלמיאה תגרף אלסתר אלמסנון בה אנה יחגבהם עז אלבלא ותרך אן יגיה אלי סתר שקר כמא סעל פי מחסה כזב והו אלמקדם פי קולה ובשקר נסתרנו אי אלסתר אלזורי אלדי מנעתם אנכם תנסתרון בה תגרפה אלמיאה פתגרפון[3]: 18 וכפר בריתכם את מות. ויסכל אלעהד אלדי אתכדתם מע אלמות יריד קולהם כרתנו ברית את

16. יסד est un participe actif, et tu n'ignores pas que le participe actif se présente sous la forme des parfaits, puisque tous les parfaits des verbes à deuxième radicale faible peuvent être des participes comme שם, I Sam., xv, 2, à côté de שם, Zach., xii, 2. de même קם (qui peut être parfait et participe) et d'autres. — אבן בחן : « Une pierre fortifiée »; c'est-à-dire qui est dans un endroit fortifié et inaccessible. — Le premier מוסד est le nom des fondements, de la forme מפעל, comme מושב et מורד, et le second le participe passif du hifil; on trouve de même, avec un dagesch, מצב (Juges, ix. 6). Ibn Gigatilla a commis une erreur en disant que le premier מוסד est un participe passif, et le second un infinitif, car une telle opinion est contraire à la grammaire et au sens. Et, si tu te rends compte de la place de ces deux mots, son erreur te sera manifeste. Et si je ne craignais pas d'être trop long, je l'expliquerais; mais j'ai confiance dans l'intelligence de quiconque possède la moindre connaissance de cette matière, car il repoussera complètement cette opinion.

17. וסתר. Il y a une inversion, et cela équivaut à : ומים ישמספו סתר, c'est-à-dire « les eaux emporteront l'abri, par lequel ils croyaient pouvoir se garantir du malheur ». Il a négligé d'annexer à סתר le mot שקר, comme il l'a fait pour מחסה כזב; mais ce mot se trouve dans la phrase qui précède : ובשקר נסתרנו; l'abri trompeur sous lequel vous avez cru pouvoir vous cacher, les eaux l'emporteront et vous serez vous-mêmes entraînés.

18. וכפר... : « Le traité que vous avez conclu avec la mort sera rompu »; il fait allusion à ce qu'ils avaient dit : « Nous avons conclu

[1] Ces mots obscurs désignent-ils deux situations différentes?
[2] Ms. רגא.
[3] Ms. פתגרשפון.

טות והו סעל לם יסם פאעלה מן לא תוכלי כפרה והו אלרחץ ואלסחׂ :
וחזותכם את שאול לא תקום . ואלטליעה אלתי סננתם אנכם נעלתמוהא
מנדרה באלאפאת לא תתבת : 20 כי כצר המצע מהשתרע . קצר אלפראש
מן אלסבוג . אצל מצע יצע מתל מדע מן ידע אנדנמת אלא פי אלצאר
פאשתדת . ומהישתרע מצדר אפתעאל ומנה קיל שרוע וקלוס ידיד אלמסתרכי :
והמסכה צרה כהתכנם . פי מעני אלקסם אלאול מן אלפסוק ואלכאף פי אלמצדר
כאף אלמקארבה אי ענד אלאנצמאם תחתהא צאקת : 21 כי כהר פרצים .
ישיר אלי וקעה דוד פי אלפלשתים כקולה ויבא דוד בבעל פרצים ויכם שם
דוד וישיר בקולה בעמק בגבעון ירגז אלי וקעה יהושע באלמלוך אלמסמה
אלמתצאפרין עליה ופידא וקפת לה אלשמס ויד בקולה לעשות מעשהו זר
מעשהו ליצנע אמרא לם יעהד מתלה נריבא שאלא . קדרה אבן נקטילה פי מן
הו זר מעשה יעני אלפסאם ולם יסתתבת אכר אלפסוק אלדי ידל עלי נד
מא קאלה והו לעבד עבודתו נכריה עבודתו והו מצרוב עלי אלאול והו
יריד כה בדע מן אלעקובה לם יעמל מתלהא והי אשארה אלי וקיעה סנחרב
אלדי אהלך סיהא קפה אלף אמיר כחרק נאר פי אקל מא יכון מן אלזמאן :

un traité avec la mort » (verset 15); כפר est le passif de la forme כפרה (Is., XLVIII, 11), et ce verbe signifie « laver, rompre ». — ...וחזותכם : « Et l'avant-garde que vous avez cru établir pour vous garantir des malheurs ne subsistera pas. »

20. ...כי קצר : « La couverture est trop courte pour traîner »; la racine de מצע est יצע, comme מדע vient de ידע. Le yod a été inséré dans le צ qui a un dagesch. השתרע est un infinitif hitpael, dans le sens de שרוע (Lév., XXII, 23), qui désigne celui qui traîne la jambe. — ...והמסכה. C'est le même sens que dans la première partie du verset. Le kaf qui se trouve avant l'infinitif est le kaf de proximité, c'est-à-dire lorsqu'on se réunit sous la couverture, celle-ci est trop étroite.

21. ...כי כהר. Il fait allusion par ce mot à la bataille de David contre les Philistins, comme cela est raconté dans II Sam., v, 20, et, par le mot בעמק בגבעון, à la bataille de Josué avec les cinq rois ligués contre lui; c'est à cette occasion que le soleil s'est arrêté pour lui; et, par le mot זר מעשהו, il entend : « pour faire une chose comme on n'en avait jamais vu de si étrange et de si anormale ». Ibn Gigatilla lui donne la valeur de « celui dont l'action est étrange », c'est-à-dire le pécheur; il n'a pas examiné la fin du verset qui indique autre chose que ce qu'il a dit et c'est לעבד עבודתו נכריה עבודתי, parallèle au membre de phrase précédent. Il a en vue un châtiment nouveau, comme il n'en avait jamais été infligé, et c'est une allusion à la chute de Sennachérib, où 185,000 hommes périrent brûlés par un feu, dans le moindre temps possible.

[1] Cf. Ibn Ezra, *ad l.*, 28.

כי כלה ונחרצה. אסם דכלתה אלנון וקד דכרת מתלה: 24 יפתח וישדד
ארצתו. פי מעני תכריב אלארץ ולה צאחב פי איזב אם ישדד עמקים אחריך
פי תרי עיבר ישדד לו ועקב פעל מסתקבל מן אלתקיל אלמישדד: 25 והפין
קחה. פסר פיה אלישנין: וכמין יחזק. משהור: ושם חטה שורה. פסר פיה
נסגל וחא ידיד אלא מכדארא חא מן אלארץ יכצה באלחנטה וכדלך יעלם
ללשעיר איצא מכאנא נקולה ושעורה נסבן ובתירא חא תכבי אלאיזלן אלעלאמה
סבן יהו עלי זגה נלחם ונשבע[1]: וכסמת גבלתו. פסר פיה אלכרסנה והו מן
אצנאף אלחנטה וליסת אלחבוב אלתי נסמיהא נחן פי סקענא הדא באלכרסנה
לאנא מן אלחבוב אלביסקוקה אלאוכאם והי מן אלמלתמראת אלכטה ואלדליל
עלי דלך אדכאל אלאולין ז'ל להא פי נבלתהא לקולהם ואלו חייבין בחלה
חטים והשעורים והכסמים ושבולת שועל והשיפון, ומן הדה תנין אלבצה בפסח
לא נד וללאולין ז'ל פי שורה קאלוא זו שבולת שועל ועל נסבן זו שיפון
ומורד אלנין חא קדמת לך[2]: 27 כי לא בחרוץ יודש קצח. אלה ידאם
חא אלמעאם וקד תכון מצחה באלחדיד ותסמיהא אלערב אלנורג וקד ראיתהא
מצחה ולים הו אלמקרן כמא קאל אבן נקמילה לקילה ענהא אן בהא ידאם

22. ונחרצה est un nom formé avec un nun en tête ; j'en ai déjà donné des exemples.

24. וישדד a le sens de « labourer », il y a un exemple de ce verbe dans Job, xxxix, 10, et dans les petits prophètes, Osée, x, 11 ; c'est un futur du piel.

25. קצח a été traduit par טורניז (nielle). — כמון est une plante connue. — שורה a été traduit : « à une place à part », (le prophète) veut dire seulement par là qu'il destine une certaine mesure de terre particulièrement pour le froment ; de même il désigne une place pour l'orge en disant ושעורה נסבן. Fréquemment les anciens appellent le signe כימן ; נשמן a la forme de נלחם et de נסבל. — וכסמת. On a traduit ce mot par כרסנה, espèce de froment ; mais ce ne sont pas ces grains que nous appelons dans notre pays כרסנה. car le כסמת fait partie des grains qui sont fendus au milieu, et est une des cinq espèces qui fermentent, la preuve c'est que les docteurs le comptent au nombre de ces plantes (*Halla*, I, 1), et que de ces cinq plantes seulement il est permis de faire les pains azymes (*Pesahim*, II, 5). Les docteurs émettent l'opinion que שורה est le seigle et que נסבן désigne l'avoine, mais le sens simple du texte est ce que je viens de te dire.

27. חרוץ est un instrument avec lequel on bat les grains, quelquefois il est recouvert d'une lame de fer, les Arabes l'appellent *naouradj* ; j'ai déjà vu cet instrument sous cette forme. Le חרוץ n'est pas le joug, comme l'a dit Ibn Gigatilla, puisqu'on parle d'un

[1] C'est-à-dire que נסבן est un nifal ayant un sens actif.

[2] La traduction des plantes citée est celle de Suadia ; voyez Löw, *Aramæische Pflanzennamen*, p. 105, 106 et 128-129. — L'explication des rabbins est tirée de j. Hallah, I, 1 (57 *b*).

אלחב כקולה יודש קצח ופסר פי קצח אלשוניז כמא דכרת ורבמא כאן הו או כיד
מן אלחבוב אלמסתגניה ען אלדוס. ויודש פעל לם יסם פאעלה מן אלתקי
אלמויד אלדא: ואופן ענלה על כטן. יויד ולא אופן ענלה והו מתל וכבודי לאח
לא אתן ותהלתי לפסילים. ויסב פעל לם יסם פאעלה מן אלתקיל אלמ
אצלה יהסבב מתל ישלך: אלדי אצלה יהשלך: [28] אדוש יודושנו. אלאלף פי דלא
אלמצדר מזידה לאנה מעתל אלעין ואלוה כאן פיה אן יכון ומתלו קום יקום
דברי: והמם נלגל ענלתו. זנתה יפעל מן דואת אלמתלין[1] ואלמעני יחיה ויד
עליה לולב אלעגלה:

כט

1 הוי אריאל אריאל. לקב בית אלמקדס: חגים ינקפו. סמי אלדבאיח
אלמדבוחה פי אלחגג חגים. וקד פסרנא ינקפו ומתלה פי גיד מא מוצע[2] והו
הדנא פי מעני אלדבח. 7 וכל צביה ומצודתה. קיל אנה צבאיה אי אלנאס
אליהא פלאנת אלאלף כמא לאנת כי מבית המורים יצא למלוך ניזה:
8 ונפשו שוקקה. מנכסרה כאלה משתק מן ודוב שוקק והו צפה: 9 התמהו
ותמהו. פי מעני אלבהת. ואמא מעני השתעשעו ושועו פהו אלאסתגאתה א

instrument qui sert à battre le grain, comme il est dit יודש קצח. Je viens de dire que קצח signifie nielle, peut-être est-ce la nielle ou tout autre grain qui n'a pas besoin d'être battu. — יודש est un passif du hifil. ...ואופן, pour ולא אופן, comme והתהלתי (Is., XLII, 8). — יסב est un passif du hifil, la forme primitive est יהסבב, comme ישלך pour יהשלך.

28. אדוש. L'alef dans cet infinitif est explétif, parce que c'est un verbe à la deuxième radicale faible; il devrait y avoir דוש comme קום יקום (Jér., XLIV, 9). — Ce mot ...והמם est le futur d'un verbe à racine geminée, et le sens est : « il le troublera et fera tourner sur lui la roue du char. »

Chap. XXIX.

1. אריאל est un surnom du temple. — חגים ינקפו. Il nomme les sacrifices offerts pendant les fêtes des pèlerinages חגים. Nous avons déjà expliqué le mot ינקפו ailleurs; ici il a le sens de « sacrifier ».

7. צביה. On dit que c'est pour צבאיה, c'est-à-dire : « ceux qui l'attaquent », l'alef a disparu comme dans הכורים (Eccl., IV, 14).

8. ונפשו שוקקה : « comme brisée et entamée »; ce mot est de la même racine que שוקק (Prov., XXVIII, 15); c'est un qualificatif.

9. תתמהמהו ותמהו, dans le sens d'être stupéfait; quant à השתעשעו ושועו, ce verbe signifie « demander du secours »; c'est-à-dire :

[1] Ces mots ne peuvent se rapporter qu'à ידקנו.
[2] Il faut peut-être lire הדא אלמוצע.

קלא יא ניתאזה מן אלאצאת אלחאלה בכם. ותצאעפה מע סקם אלעין מנה סתל ותתחלחל המלכה: 10 כי נסך עליכם י׳. מן מעני אלנסג ואלתגטיה צ׳ק נשאכם ראי אלסבאת ואלנפלה: ויעצם את עיניכם. וגץ באבצארכם וכה והו כשף ועצם עיניו: 11 כדברי הספר החתום. ספר הגא הו אלכט לא אלכתאב כמא כן מן לא יעלם ' ואנמא ירד אן אלקארי ועלי אנה ' לא יעדף הא לאסתגלאקה וכונה מן אלכטום אלתי לא ימיזהא והו כתל צרכה עלי מן רן עלי קלבה וכתם בצרה אי אן אלנבואת אלבינה קד צארת ענדהם מברמה מסתגלקה אלתאויל לא יסתמונהא. ומתלהם מתל מן נעל בידה לם מסתגלק לא יסכה ומתל ספר ההגא קלה וללמדם ספר ולשון כשדים וסי כלאם אלאולין[2] נספר וספר וסיפור: 14 הגני יוסיף להסליא את העם הזה. פאעל עלי זנה אתה תוסך נורלי: 16 הפככם אם כחומר היוצר יחשב. תרגמתה אן קלבכם ענדי מתל כקלב מין אלמכאר אתרי יקול אלמין ללצאנע לם יצנעני אם אלכלק הל קל ען כאלקה אנה לא יסרם. ואעלם אן הפככם אסם והו קבל אלאצאפה וף מתל ויהי בך דפך מן הנשים. ואם לים ללשרט בל ללתחקיק ואלתתבית

« criez : du secours ! contre les malheurs qui fondent sur vous ». Ce mot est redoublé, en même temps que la deuxième radicale est tombée, comme ותתחלחל (Esther, IV, 4).

10. נסך a le sens de « tisser » et de « couvrir » ; le sens est : « Il vous a couvert de l'esprit de torpeur et d'incurie ». — ... ויעצם : « Il a fermé vos yeux » ; de là vient, à la forme légère, עצם (Is., XXXIII, 18).

11. כפר החתום signifie ici l' « écriture » et non le « livre », comme l'a pensé celui qui ne sait pas. Le prophète veut seulement dire que le lecteur, bien qu'il connaisse l'écriture, ne reconnaît pas cette écriture-là, parce qu'elle est mystérieuse et qu'il n'en distingue pas les caractères. C'est une parabole qu'il applique à ceux dont le cœur est fermé et la vue obscurcie. Le sens est : les prophéties claires sont devenues pour eux obscures, difficiles à interpréter et ils ne les comprennent pas. Le prophète les compare à un homme auquel on remet une écriture mystérieuse qu'il ne sait pas déchiffrer. ספר a donc ici la même signification que dans Dan., I, 4, et dans la parole des Anciens : בספר וספר וסיפור.

14. יוסיף est un participe actif formé comme תומיך (Ps., XVI, 5).

16. ... הפככם. La traduction est : « Certes, il est pour moi facile de vous transformer comme se transforme l'argile entre les mains du potier : Vois-tu jamais l'argile dire de l'ouvrier : il ne m'a pas fait, ou la créature dit-elle de son auteur qu'il ne comprend rien ? » Sache que הפככם est un nom ; sans suffixe, il a pour forme הפך comme Ez., XVI, 4. — אם n'indique pas la condition, mais sert à affirmer et certifier, comme dans Ps., LXIII, 7, etc. Sache que Rab Hay a dit,

[1] Ces mots désignent Saadia.

[2] Il paraît manquer יכרת אלכט.

[3] *Sefer Yesira*, I, 1.

מתל אם זכרתיך עלי יצועי ונירה. ואעלם אן רבנו האיי ז"ל קאל פי אלחאוי אנה לם יוגד מן לנה הפך משדד סוי לבלתי הפכי את העיר ואנפל הפככם הדא מן נהה אלנסיאן. וקולה כי יאמר מעישה לעושהו אסתפהאם דון הא ואלונה הכי מתל הכי אמרתי הבו לי: 17 ושב לבנון לכרמל והכרמל ליער יחשב. יריד נמו אלאשנאר חתי יציר אלמוצע אלקליל אלשגר כתירהא כמא אן אלמעלום פי לבנון אנה אקל אשנארא מן אלכרמל ואלכרמל אקל אשנארא מן אלשערא ואדא אראד אלתקליל עכס הדא: 18 ושמעו ביום ההוא החרשים דברי ספר. אקרב אלתפאסיר פיה אנהם אלגהאל אלדין וצפהם קבל הדא פי קולה ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר. 21 ולמוכיח בשער יקושון. ספר פיה אלאעתראץ במא יכרה סמעה[1] וקיל אן מנה אקשינן וקשיא פי כלאם אלאולין: 22 ולא עתה פניו יחורו. אצלה אלביאץ ויריד בה הנא אלפגל. 23 כי בראתו ילדיו. אלואו פיה מזידה ואל־פעול בהדא אלמצדר הו מעשי ידי[2]: 24 ורוגנים ילמדו לקח. אלדליל אלדהן ולקח הו אלעלם מתל יערף כמטר לקחי ודבמא אשתק ורוגנים מן ותרגנו באהליכם אי אנהם בעד תעאטיהם אלתגרם ואלכלאם פי אלהדר גיר אלמנדי יעודון אלי תעלם אלעלם אלמפיד והו מאעל מנה:

dans le *Hawi*, qu'on ne trouve dans la racine הפך qu'un exemple avec dagesch (dans le kaf), c'est הפכי (Gen., XIX, 21) et il a omis l'exemple de notre verset par oubli. — כי יאמר est une interrogation sans *hé*, il faudrait הכי, comme dans Job, VI, 22.

17. ...ושב. Le prophète parle de la croissance des arbres, au point que l'endroit qui avait peu d'arbres en aura beaucoup, comme on sait que le Liban a moins d'arbres que le Carmel, et que le Carmel a moins d'arbres que la forêt; lorsqu'il veut parler d'une diminution (de la végétation), il renverse l'ordre.

18. ... ושמעו. L'interprétation la plus acceptable de ce verset est que (les sourds) sont les ignorants dont il a parlé auparavant dans le verset 14.

21. יקשון. On traduit ce mot par : « opposer ce qui est désagréable à entendre »; on dit que de cette racine viennent les mots אקשינן et קשיא dans la langue des ancêtres.

22. יחורו. Le sens primitif est : « être blanc »; ici il désigne la honte.

23. בראתו. Le vav est explétif, car cet infinitif a pour régime מעשה ידי.

24. ורוגנים signifie ceux qui ont l'intelligence faible, et לקח, la science comme Deut., XXXII, 2. Peut-être רגנים a-t-il le même sens que ותרגנו (*ib.*, I, 27). Le sens serait : Après s'être mis à bouder et à se livrer à des bavardages inutiles, ils reviendront à se laisser instruire utilement; רוגן serait donc le participe présent de ce verbe.

(*A suivre.*) J. DERENBOURG.

[1] L'interprète est Saadia, et la citation paraît empruntée à son commentaire.
[2] C'est l'explication de Saadia.

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

CONTENU DU LIVRE (SUITE [1])

Chap. VII (94 *a*). — La question que Moïse b. Ezra traite dans ce chapitre est d'une importance secondaire, à savoir si on peut composer des vers pendant le sommeil. En raison de l'importance que l'oneirocritique a eue dans les pays mahométans et du grand développement que la littérature qui lui est consacrée a pris sous l'influence des sources grecques et orientales, Moïse b. Ezra a raison de dire que cette question aurait besoin d'être traitée avec ampleur. Or, il n'avait guère pour cela l'espace nécessaire dans son livre [2]. Il commence par déterminer le caractère du sommeil. Le sommeil et l'état de veille sont des états successifs du corps. Le sommeil, c'est le moment où l'âme cesse de se servir des sens et où le corps se repose des mouvements volontaires. Par contre, l'usage de la pensée et de l'imagination est plus grand pendant le sommeil que pendant l'état de veille. Les mouvements intérieurs du corps, la chaleur, les vapeurs montent et remplissent l'intérieur du cerveau, paralysant les fonctions des sens. L'âme perd la conscience des choses et n'est plus maîtresse des sens et des mouvements volontaires. Alors le corps et les sens se reposent; seul, le sens commun continue à agir [3]. D'après Galien, l'âme, pendant le sommeil, se retire au fond du corps. C'est par les divers états du corps que les songes s'expliquent. Les philosophes, en général, et particulièrement Aristote, dans son traité

[1] Voyez tome XXI, p. 98.

[2] Les théories d'Ibn Kaldoun, *Moukaddima*, p. 397, sont intéressantes pour ce sujet. Voir aussi Kaufmann, *Die Sinne*, p. 72.

[3] חוש המשתתף — אלחס אלמשתרך. Sur son rôle pendant le sommeil, voir Schem Tob b. Falaquera, ס' הנפש, 8 *a*; Kaufmann, *ibid.*, p. 68.

De sensu et sensibili, ont traité cette question plus longuement. Moïse b. Ezra rapporte quelques-unes des théories qu'il connaissait à ce sujet. La plus intéressante est la théorie de *l'un des savants de notre peuple*, d'après laquelle les songes ont quatre caractères propres : 1° ils sont les sens de l'âme, c'est-à-dire : ils sont les sens intérieurs de l'âme par lesquels celle-ci peut percevoir quelque chose, sans le secours des sens corporels ; 2° ils sont une force divine qui amène l'âme à la connaissance de la raison ; 3° ils sont des mouvements de l'âme, mouvements dus à l'action divine et lui permettant de connaître les événements futurs ; 4° pendant le songe, l'âme ne met en jeu que la pensée, et non les sens corporels. — Les songes vrais viennent des perceptions de la raison pure qui n'est pas influencée par le sens commun [1]. — M. b. Ezra cite encore une théorie d'après laquelle les songes que certains hommes ont le matin sont vrais. En résumé, dit-il, l'âme a des perceptions plus nettes pendant le sommeil qu'à l'état de veille, quand elle est détachée du corps que quand elle s'y trouve unie. Cette assertion, à l'en croire, serait confirmée par un passage d'Aristote, d'après lequel l'âme, quand ses pensées sont pures, découvre les choses cachées.

Après ces préliminaires scientifiques, notre auteur ajoute : « C'est un fait indéniable que l'on peut faire des vers pendant le sommeil. On raconte des faits pareils de personnes célèbres de notre nation, de gens que l'on ne peut guère taxer de mensonge, par respect pour leur science et leur caractère. Ainsi, par exemple, R. Masliah, rabbin de Sicile [2], dans ses notices biographiques, qu'il communiqua à Samuel Hanagid, raconte que R. Hâyâ Gaon trouva dans les Consultations de R. Saadia al-Fayyoûmî un mot qu'il ne comprit pas. Il y réfléchit et, comme il s'était endormi, R. Saadia lui apparut en songe ; il le consulta au sujet de ce mot, dans la langue nabatéenne qu'ils parlaient tous deux. R. Saadia lui répondit en le renvoyant au livre où il pouvait trouver l'explication de ce mot ». — Suit le récit d'un songe de Samuel Hanagid, qui a été déjà relaté par Munk. Isaac b. Gayyat rapporte qu'il

[1] 66 *b* : וקאל בעץ עלמא מלתנא אן חדוד אלרויא ד אלאול אן אלרויא חס ללנפס אעני חסהא פי דאתהא וקואהא וחואסהא אלבאטנה מן גהה אלבארי עז וגל באלאשיא אלכאינה בגיר הוסט אלחואס אלגסמיה ואלתאני קוה אלאהיה מחרכה ללנפס ללעלם באלאשיא אלכאינה אלעקליה ואלתאלת תחריך אלבארי ללנפס ותנביההא ואנבאיהא כמא סיכון ויחדת להא ואלראבע אנה אסתעמאל אלנפס ללפכר ורפע אסתעמאל אלחואס מן גהתהא.

[2] Voir, à son sujet et au sujet de ses rapports avec R. Hâyâ, Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 169 ; Steinschneider, dans *Jüdische Zeitschrift für Wiss. und Leben*, II, p. 301 ; Weiss, דור דור ודורשיו, IV, p. 181.

avait formé le projet de composer un poème sur les souffrances et la délivrance des Juifs de Lucena. Ayant réfléchi au titre que porterait son poème, il composa en rêve les vers suivants :

Écoutez les louanges du Seigneur, que proclame
Isaac, surnommé le fils du Libérateur,
A la gloire de Dieu, qui accorde la paix que nul n'ose troubler,
Qui procure aussi à l'homme un repos que personne n'ose agiter.

Il nomma donc son poème : « Poème élogieux » [1].

Il y a beaucoup d'autres faits semblables [2]. Les anciens disaient que le songe est une partie de la prophétie [3]. Ils entendaient sans doute par là les songes provenant de « l'âme pensante ». Mais les anciens avaient aussi des maximes affirmant l'inanité des songes, ce qui, aussi bien que la vérité de certains rêves, peut être prouvé par les paroles de l'Ecriture Sainte.

Mais ces terribles apparitions qui se voient parfois en songe et dont on a rien vu et entendu à l'état de veille décèlent une pensée quelconque ; le sujet croit, il est vrai, qu'elles n'ont aucune signification, attendu que ces songes dépassent le domaine de la raison. Mais il n'en est pas ainsi. Un interprète sage et pieux [4], dont la raison serait supérieure à celle de la personne qui a vu le songe, pourrait expliquer celui-ci, car l'interprétation des songes est une science des choses cachées qui vient de Dieu et que Dieu

[1] ודכר איצא ר יצחק בן גיאת ר אלכה אנא אגרי בבאלכה תאליף נטמא פימא גרי עלי אליסאנה מדינתה מן אלציקה ואלפתנה תם מא פרג אלכה מן בעד ואנא טגל באלה בתסמיה הדא אלתאליף ותלקיבה פאנשד פי נומה.

סמעה תהלת יה אשר יבוע יצחק אשר נקרא שמו מושיע
לאל אשר ינח ומי ינוע גם הוא אשר ישקוט ומי ירשיע

[2] Un songe pareil est cité dans *Med. Jew. Chron.*, p. 117 : וזה רבנו שרירא פעם אחת טאל טאלת חלום על אודות המשיח והשיב לו זה הפסוק. Nous citerons cet autre exemple d'une époque postérieure, dans צומר השכחה, 125 *d* : ועם היות שדברי המשוררים גוזמא אעפ"כ ההופעות האלוהיות לא נמנעו מנעלתם כמו שקרה לר'טודרוס הלוי ז"ל כששמוהו במאסר ודנוה משפט מות ונתבשר בחלומו בשוררו בחלום באלו הב' בתים ולמחר יצא לשלום

מלכים עת למות ישפטוך עלי נית זה סעיפיך נבוכים
עלי מה זה ויש אחד שמואל יהושע בעת שופטים מלכים

[3] *Berachot*, 57 *b* : חלום אחד משישים לנבואה. Cette opinion a passé aussi dans la tradition mahométane; voir Al-Bouchâri, *Kitâb al-ta'bir*, n° 4 : רויא אלמומן גז' מן סתה ואربעין גזא מן אלנבוה; Al-Tirmidhî, II, 44.

[4] Cf. les conditions de la critique des songes chez Samuel b. Chofni, *Trium sertionum posteriorum libri Genesis versio arabica cum commentario*, éd. Israelsohn, p. 8.

communique à ses fidèles, comme le montrent de nombreux exemples de l'Ecriture Sainte.

Les physiciens croient que celui qui voit en rêve beaucoup de mers et de fleuves a abondance de flegme; ceux qui rêvent de feu, d'éclair et de guerre ont abondance de bile jaune; celui qui voit en songe beaucoup de couleurs ou de sang qui coule est un sanguin; voir des couleurs noires, c'est signe de mélancolie; mais d'autres rêves n'ont aucune signification. Beaucoup de savants ramènent les songes pendant lesquels l'homme continue ses occupations habituelles au sens commun. La même chose peut arriver au poète, quoique ses occupations ne soient pas un travail corporel et ne puissent, par conséquent, être ramenées au sens commun. Comme il s'occupe très activement d'écrire des vers, il peut lui arriver d'en composer en songe, mais rien de caché ne peut lui apparaître dans son rêve, sans cela il serait un poète-prophète.

Nous voyons que, pour arriver à la solution de cette question, M. b. E. a recours à un grand déploiement d'arguments et que, comme c'était d'ailleurs à prévoir, s'appuyant sur la psychologie aristotélicienne, il donne une réponse très plate, quoique la littérature de la critique des songes l'eût amené à la croyance à l'interprétation des songes.

Chap. VIII (71 *b*). — Ce chapitre, qui forme la plus grande partie de l'ouvrage, peut être divisé en deux sections. Dans la première, l'auteur traite de la poésie et des poèmes en général; dans la seconde il parle, en vingt paragraphes, des tropes, des figures et autres beautés des poèmes. Au début de ce chapitre, M. b. E. déclare encore que la langue ne forme pas l'objet d'une science fondée sur la réalité des choses, comme l'arithmétique, la géométrie, la musique et d'autres sciences[1]. La science de la langue, ainsi que son objet, est uniquement affaire *d'istilâh*, de sorte qu'elle n'est suffisante que pour le peuple qui se sert de cette langue; mais dès qu'on arrive chez une nation étrangère qui possède une autre langue les connaissances linguistiques antérieures ne servent plus à rien.

Dans ce qui suit, M. b. E. se prononce sur les questions les plus diverses de l'art poétique, mais il tient trop fréquemment compte des opinions d'autrui. On peut dire que cette partie du livre est un assemblage bigarré de morceaux rapportés, ce qui peut se justifier par le fait que les livres d'*Adab* des mahométans ne sont pas autrement composés. Ajoutez à cela qu'il suffit d'un mot dans une citation pour entraîner M. b. E. à une digression et à

[1] Cf. *Revue*, t. XXI, p. 100.

éclairer le sujet nouveau que ce mot a évoqué par des citations de maximes nombreuses. Souvent en chemin, une nouvelle digression s'impose ainsi à notre auteur.

Nous n'en essaierons pas moins d'esquisser la marche de la pensée chez M. b. Ezra.

Après avoir indiqué le contenu de la poétique d'Aristote, il fait ressortir la nécessité de la connaissance de la grammaire. Si certains disent que la grammaire ressemble au sel, dont il ne faut pas abuser, mais dont on ne peut non plus se passer complètement, cela est vrai seulement de la grammaire arabe, mais la grammaire hébraïque, il faut se l'assimiler entièrement. On peut l'étudier dans l'introduction du *Kitâb al-Irshâd* de Iehouda b. Balaam.

Quant à la métrique, Thâbit b. Kourra dit dans son livre sur l'*Ordre des sciences* qu'elle est naturelle, c'est-à-dire que le mètre est une chose essentielle [1]. La connaissance de la science musicale est également utile au poète.

Suivant Aristote, le philosophe ne doit pas, lui non plus, dédaigner la poésie et la rhétorique. Toutefois, qu'on ne s'imagine pas qu'on puisse apprendre l'art de la poésie : les poèmes doivent jaillir de la nature même de l'homme. C'est pourquoi il y a eu d'excellents prosateurs et de grands philologues qui n'étaient pas poètes, comme, par exemple, chez les mahométans, Ibn al-Moukaffa [2], Abd-al-Hamîd [3], Al-Asmaï et Al-Gâhiz, et chez les Juifs Aboulwalîd [4] et Aboû Ishâk b. Saktâr, qui est aussi appelé Ibn-lâschûsch. Il n'est pas donné à chacun d'écrire des poèmes. M. b. E. expose ici que chaque homme a des prédispositions pour quelque chose, et c'est là ce qu'il doit étudier. Il faut que tout soit étudié; il est vrai que cela n'est pas réalisable d'une façon absolue, la nature humaine étant bornée. Tout cela, M. b. E. l'établit par des citations.

Aristote, dans la huitième partie de sa logique, a distingué huit caractères de beauté dans les poésies. Selon lui, le poète peut atteindre son but en remplissant trois conditions : la concision de l'expression, la beauté des comparaisons et la nouveauté des pensées. Les Arabes ont multiplié le nombre de ces conditions, comme

[1] Sur Thâbit b. Kourra, voir Fihrist, I, 272, et les notes de Flügel sur le passage; Ibn Abî Useybi'a, éd. A. Mulier, I, 215.

[2] Voir, au sujet de notre passage, Bacher, *Leben und Werke des Abûlwalîd Merwân b. Ganâh*, p. 3. Le passage : וקד כיל בן אלמקפע אלמלכור לם לא תקול אגאב אן אלדי ירצוני ליס יגרני ואלדי יגריני ליס ירצוני se trouve aussi (l. אלשער בי/ם) dans Al-Housrî, I, p. 207.

[3] Voir Fihrist, 117; Ibn Challikân, n° 416.

[4] Bacher, *l. cit.*, p. 2.

nous le verrons plus loin. — Pour juger des beautés des poèmes, ce qui est décisif, c'est le plaisir que nous y trouvons. Ce que nous aimons entendre nous fera plaisir à redire, mais nous devons éviter ce qui nous déplaît. C'est l'oreille qui distingue le goût des discours ; c'est l'oreille qui est la porte de la raison. Garde-toi, dit M. b. E., des poèmes qui ont des rimes sans défaut, qui sont tout à fait corrects au point de vue métrique et grammatical, et qui néanmoins, quand ils sont soumis au jugement de l'oreille et, par suite, de la raison, ne sont pas accueillis avec plaisir et ne sont pas conservés par la mémoire. Il y a beaucoup de poèmes qui sont dépourvus de ces qualités et qui plaisent quand même à cause de leur beauté. En pareille matière, toute démonstration est inutile et on ne peut en appeler qu'au jugement de la raison déterminé suivant « le goût de l'oreille », comme il est dit dans l'Écriture Sainte (Job, III, 39) : « L'oreille goûte les paroles comme le palais goûte les aliments ». — M. b. E. effleure, ensuite, la question de savoir si la vue est supérieure à l'ouïe. Les théories citées par lui donnent la préférence à l'ouïe[1]. Puis, il traite des rapports des mots avec les pensées[2], et des sens avec la raison.

On doit toujours se procurer un maître, ne pas épargner les questions, se graver dans la mémoire les poèmes et les pensées. L'enseignement oral est le meilleur.

Après ces remarques, viennent diverses définitions de l'éloquence et, parmi celles-ci, une observation due à Al-Gâhiz, empruntée sans doute à son *Kitâb al-beyân wa-l-tabyin*. Presque toutes se retrouvent chez Ibn Abdi Rabbihi et Al-Housri[3]. M. b. E. rattache aux paroles d'Al-Gâhiz cette remarque, que le

[1] Sur cette question, voir Kaufmann, *l. cit.*, p. 139 et suiv. M. b. E. dit : ולאצחאב אלכלאם עלי אלחאם ואלנחסוס אקאויל גמה פי תפציל חאסה אלכמס עלי כאידהא פבחאסה אלבצר תצח אלאמור אלצנאעיה ומן פקד חאסה מן חואסה אנקטע טריקה פרטא יציב מן תלך אלנחיה פבחאסה אלאדן יוצל אלי אלאמור אלעלמיה קאל בעץ אהל אלטוסיקי אלכמס אדק תמייזא מן אלבצר. אלא כאן יסרף בוגודה לוק אלכלאם אכטוזון ואלנקאדת אלמתנאצבה אלי. Sur cette question, voir aussi Fachr al-Din al-Râzî, *Mafâtîh al-geyb*, IV, p. 849. Dans le *Bostân-al-ârifin* d'Aboû al-Leyth al-Samarkandi (édit. marginale du Caire, 1303, p. 205), on attribue au prophète la maxime suivante : ליס אלכבר כאלמעאיה. *Mechilta*, éd. Friedmann, 63 *b* : אמרו רצונני לראות את מלכנו לא דומה שומע לחזאה.

[2] וקד קיל אלמעני רוח ואללפט בדן ללמעני. Voir Bacher, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 31.

[3] 70 *b* : ואעלם אן אלבלאגה אקלאל פי אינאז וצואב מע סרעה גואב... קאל (צחאר אלעבדי) אן וקיל אלבלאגה לא תכתי ולא תכתי הגיב פלא תבתי והציב פלא תכתי. Ikd., I, 214 : קאל מא תעדון אלבלאגה יא אעראבי קאל חדק אלכלאם ואינאז אלצואב.

poète doit aussi s'occuper de l'étude de la logique, car celle-ci est la balance du vrai et du faux, et par elle le poète peut s'assurer de la justesse de ses pensées. Nous apprenons ici également que R. Saadia, dans son commentaire sur le *Sefer Yecira*, a établi des rapports entre les dix catégories et les dix commandements. D'après l'opinion de Galien, chacun a besoin d'étudier la logique, à l'exception de celui qui s'occupe de médecine ; celui-là n'a besoin de connaître que le sens de certaines expressions.

La lecture des poésies de gens ignorants, comme la société de ces gens, est nuisible, tandis que la fréquentation des sages est des plus utiles, car la beauté des paroles vient de l'excellence des pensées qu'on s'assimile dans la société des sages. C'est pourquoi il est dit aussi : Le meilleur poème est celui qui plaît aux esprits cultivés et qui est compris de la foule. En effet, *le poème ne doit pas être conçu de telle sorte qu'il ait encore besoin d'un commentaire.*

Les maximes qui suivent, concernant les meilleurs poèmes et poètes, se retrouvent, en partie, parmi des maximes analogues dans Ibn Abdi Rabbihi. Une de ces maximes, où il s'agit aussi de la justice, fournit l'occasion à M. b. E. de citer des maximes sur ce sujet. Viennent ensuite des maximes sur l'ambiguïté, la flatterie et la certitude de la connaissance.

Dans les poèmes, l'euphonie est très importante ; c'est pourquoi le retour fréquent des mêmes lettres ou des lettres homophones doit être évité. Cependant la répétition des synonymes est permise ; quelques-uns la considèrent même comme une beauté.

La concision de l'expression, c'est la perfection. Ici M. b. E. rapporte une théorie de Gâhiz sur le plagiat poétique et y ajoute, entre autres, cette observation que, quand les poèmes arabes sont rendus en hébreu, on doit se borner à reproduire les idées et non les mots, car les langues ne sont pas identiques en tout. M. b. E. continue par une série de maximes et de citations sur les avantages du silence.

Une seule mauvaise rime peut gâter toute une *Kasida*, car les hommes ne recherchent que les fautes. C'est pourquoi on disait aussi que la *Kasida* est comme le corps de l'homme, sous le rapport de la cohésion de ses membres : quand ceux-ci se séparent l'un de l'autre, la beauté de l'ensemble disparaît. Il est dit aussi que la *Kasida* doit ressembler à une lettre dont les idées sont bien coordonnées. Si nous ne perdons pas de vue ces règles, les préludes et les beautés de nos *Kasida* paraîtront bien proportionnés à leur idée fondamentale. Le commencement doit ressembler aussi à la fin, sous le rapport de la beauté des expressions ; même si la fin

est plus belle, cela vaut mieux, car la fin, c'est le point culminant du discours. Sous le rapport de la composition des *Kasida*, les gens diffèrent d'opinion. D'après quelques-uns, le commencement de la *Kasida* doit être beau et débuter par l'éloge de celui à qui elle est dédiée; d'après d'autres, la fin, qui doit également contenir l'éloge de celui qu'on veut louer, doit aussi être plus belle. Si on peut réaliser les deux conditions à la fois, dit M. b. E., tout est pour le mieux.

Les conseils que M. b. E. donne ici au poète qui débute témoignent d'un goût très fin. Les beautés de ses poèmes et de ceux de ses émules n'étaient pas des créations inconscientes de leur esprit. Ce que M. b. E. réclame, c'est qu'on arrondisse bien les poèmes, qu'il y ait unité des pensées et des sentiments. Les pensées d'un poème doivent être bien coordonnées et tendre à un certain but. « Si tu as une belle strophe ou une bonne idée, ajoute notre auteur, cherches-en d'autres pour qu'on ne puisse pas dire que c'est par hasard que tu as trouvé celle-ci ». Il confirme ce conseil en citant les vantardises des poètes arabes, ce qui lui fournit l'occasion de citer des maximes sur la présomption[1].

Quand on veut se former un jugement sur ses propres œuvres, on doit les montrer à un ami fidèle[2] dont le caractère ne peut être l'opposé du nôtre, l'amitié ne se développant guère qu'entre des esprits doués d'une certaine affinité[3].

Après avoir rapporté quelques anecdotes sur la manière de juger les poèmes, M. b. E. parle de la reconnaissance que l'on doit à ceux qui acceptent avec bienveillance les paroles et le goût du poète ou qui lui viennent en aide. Un ascète dit, il est vrai, qu'on ne doit pas accepter de secours ; un autre ajoute qu'on ne doit louer personne en récompense de l'assistance qu'on en a reçue ni blâmer celui qui a refusé de nous venir en aide, mais l'opinion la plus juste est celle qui est mentionnée la première et c'est à celle-ci que s'est rallié R. Samuel b. Hofni dans sa Risâlat-al-Shukrîja.

Le poète ne doit pas exagérer les louanges, car l'exagération enlève à l'éloge toute sa valeur. Le mieux est de s'en tenir au juste milieu, que les philosophes recommandent en général[4]. C'est aussi le procédé suivi par R. Saadia dans le neuvième cha-

[1] Suivent des maximes ayant la même visée, comme le « nonum prematur in annum » d'Horace.

[2] Ici il cite ensuite des maximes sur l'amitié.

[3] Maximes sur les ennemis et les envieux.

[4] Au sujet de l'*aurea media* chez les écrivains mahométans, voir Goldziher, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVIII, p. 137.

pitre du *Kitâb al-amânât wa-l-ittikâdât*[1]. M. b. E. cherche aussi à donner à la doctrine de « l'aurea media » un fondement psychologique. Il fait suivre cette démonstration de maximes sur la passion (al-hawâ) et sur les véritables avantages de l'homme, nous examinerons ces maximes ci-dessous. Les observations qui suivent sont des observations grammaticales, lexicologiques et exégétiques ; nous n'en parlerons que dans la seconde partie de ce travail.

La deuxième section du huitième chapitre (117 *r*), que M. b. E. tient à faire passer pour la plus importante, traite, en vingt chapitres, des tropes et des figures qui déterminent la beauté des poèmes. Les observations précédentes n'étaient qu'une introduction à ces chapitres, où l'auteur traite seulement des sujets de rhétorique qui ont aussi leur application dans la langue hébraïque. En effet, sous ce rapport, dit M. b. E., nous n'avons pas tout ce qui existe chez les Arabes. A propos de chaque question de rhétorique, M. b. E. cite une strophe d'un poète arabe ; puis il cite des exemples de circonstances tirés de l'Ecriture Sainte, des maximes et, enfin, des exemples tirés de poètes juifs[2]. Suivant notre auteur, ces vingt chapitres traitent des points qui servent d'instruments au poète pour atteindre son but[3]. Nous les citerons en rap-

[1] *Amânât*, éd. Landauer, p. 320. M. b. E. ne peut avoir voulu parler que du dixième chapitre, ce qui pourrait peut-être s'expliquer par le fait que le septième chapitre n'appartenait pas à l'origine au livre. M. Landauer a cette opinion du dixième chapitre.

[2] יאד קד אתית עלי כיון הדא אלכבר וקארבת אן אקצי מנה אלוטר מאדא לה בתקריר עשרין פצלא מן פצול אלבדיע פי מחאסן אלשער והו בעץ מא צנפתה אלטבקה אלעאליה ופרסאן אלכלאם ואמרא אלנתר ואלנשאם מן אלאסלאם אד הי אלגאיה אלתי להא אגריה מן הדה אלמיאקלה וא קדמה מן קבל אנביא הי סיאקה והסהילא והדה אלאבואב אלתי אנתאנף לכרהא הי אלתי קארבת אלוגוד פי עבראניאתהא אדא חצר גמיע בלאמהם פי הדא אלשאן ממא לא ידרך בנדנא ולא יכחק פי לגתנא ואגלב פי כל פצל מן פצול קולהם מהאלא ואחדא מן אבניאה אלשער אלערבי ואהדי עלידה וא אגדדה פי אלנצוץ אלמכרמה לילא תשדד ויטן אנא מקצדון אריצא עבהם כל אלתקציר ואן לגה אלערב אנפרדה בהדה אלמלח יתאפי אלכלא ואן לגתנא כליה מנהא יאן לם תכן נפסהא פי בעץ אלכלאם פזהא אשאראת דאלה יקתדי בהא אלי אבתר מנהא וכאשיר אריצא אלי טי מן אלאמתאל ואלאחאגי..... ואלמע אריצא ביסיר מן אבניאה אלמתאני ליכון לך פי דלך הדאיה למא התאולה מן הדא אלשאן הם אחצר מא יתיסר לדכרי מן כלאם שערא מלתנא פי הדה אלאבואב אלך.

[3] Nous donnons ci-dessous les titres des divers chapitres, tels que les donne M. b. E., bien qu'il ne les maintienne pas constamment :

והדה תסמיה אלפצול חתי ירד עליך ביאנהא אן שא אלה תעאלי וחדה לא שריך לה.

אלפצל אלאול פי אלסתעארה אלפצל אלב פי אלוחי ואלאשארה

portant ici la définition des figures de rhétorique en question telle que M. b. E. la donne et en indiquant comment il s'en sert pour l'interprétation de l'Ecriture Sainte.

La métaphore (אסתעארה [1]) est un des éléments de la beauté du style qui sont le plus souvent mis en usage. Elle est d'un grand secours pour le poète quand le mètre exige un mot ayant un plus grand nombre de syllabes que n'en a le mot ordinaire. Le poète s'en tire par une métaphore : celui qui proscrit l'emploi de la métaphore fait violence à la pensée. Dans l'Écriture Sainte on trouve de très nombreuses expressions métaphoriques. Ce sont les mots (l. קרת) אישון לילה, בני אשפתו, גיד ברזל ערפך, גפי מרומי קשת, אם הדרך, דלתי פניו, דגן שמים, הד הרים, הנון מיניך, זיו כבודה זלעפות רעב, חלב הארץ, טל ילדותך, טבור הארץ וגו׳. L'essence de la métaphore consiste en ce qu'elle sert à désigner une chose inconnue par une chose connue [2]. Il y a des métaphores franches (גלוי) comme celles qui sont citées ci-dessus, et des métaphores cachées (כפי), comme dans Ps., XIX, 2, 3. La description du deuil à observer lors de la lèpre qui éclate dans les maisons est également métaphorique [3]. Le paragraphe se termine par quelques citations des poètes arabes et juifs.

Dans le deuxième paragraphe, M. b. E. réunit les formes du style par lesquelles une idée ou une pensée est exprimée par voie d'allusion ou d'ellipse. M. b. E. appelle ces expressions *tshâra* [4].

אלפצל אלג פי אלמטאבקה	אלפצל אלד פי אלמגאנסה
אלפצל אלה פי אלתקסים	אלפצל אלו פי אלמקאבלה
אלפצל אלז פי אלתסהים	אלפצל אלח פי אלתרדיד
אלפצל אלט פי אלתחבייג	אלפצל אלי פי אלתבליג
אלפצל אליא פי אלתתמים	אלפצל אליב פי חשו בית לאקאמה מעני
אלפצל אלית פי אלאסתהנא	אלפצל אליד פי אלתשבית
אלפצל אלטו פי אלאסתראץ	אלפצל אליז פי אלגלו ואלאגראק
אלפצל אלית פי אלתצדיר	אלפצל אליח פי חסן אלאבתדא
אלפצל אליט פי אלתכלץ	אלפצל אלכ פי אלאסתטראד

[1] Voir Al-Ikd, III, p. 130 ; Ibn al-Athir al-Gazari, *Al-mathal al-sâir fî adab al-kâtib wa-l-shâir*, p. 214 ; Al-Suyûti, *Al-ithâa fî'ulûm al-Ku'ân*, éd. du Caire, 1306, II, p. 43 ; Ibn Hagga al-Hamawi, *Chizânat al-adab*, Cheyriyya, 1304, p. 47 ; Mehren, *die Rhetorik der Araber*, p. 32. Sur les métaphores de l'Ecriture Sainte chez Abûlwalîd, voyez Bacher, *Aus der Schrifterklärung des Abûlwalîd*, p. 31.

[2] 120 *r* : ומעני אלאסתעארה אלכלמה בשי לם יערף בשי קד ערף.

[3] מן אסתעאראת אלערב פי טול אלוקוף עלי אלדיאר ובכא אלרסום אלדארסה אלאחאר וקפת בהא חתי דוי אלעוד פי אלחרי ; וסאק אלתריא מי מלאתה אלפגר פאסתעאר ללפגר מלאה ולא מלאה לה. L'auteur de cette strophe est, d'après Ibn Hagga, *l. c.*, Dhû al-Rumma. Au lieu de וקפת, il lit : אקאמת, et pour וסאק, וכף.

[4] Voir *Chizânat al-adab*, p. 357. Cf. Ibn Al-Athîr, p. 381.

Il cite comme exemple un vers arabe [1]. Des expressions elliptiques comme עורי צפון ובואי תימן, Cant, IV, 16, qui doivent être complétées ainsi : רוח צפון, רוח תימן, sont aussi considérées comme des *ishâ'a*. Par contre, dans Isaïe, XLIII, 6, צפון signifie l'Irâk, et תימן le pays des Grecs, Les expressions telles que celles de Job, XXXVIII, 14 : « Ils se rassemblèrent comme un vêtement », Job, XIX, 20 : « Je me suis sauvé n'ayant que la peau des lèvres », Jér., XXII, 19 : « Il sera enterré comme un âne », sont un autre genre d'*ishâra*. Cependant les expressions dans le genre de Nomb., XXIII, 22 : « Il a les cornes du Reêm », ne doivent pas être rangées dans la présente catégorie. Celle de Ps., LXXX, 3, vise l'arche d'alliance.

Les anciens eux aussi cherchaient des *ishârât* dans les paroles de l'Écriture Sainte. Ainsi Gen., XIV, 14, doit viser Eliézer [2]; le mot רדו dans Gen, XLII, 2, le nombre des années du séjour des Israélites en Égypte [3]; les mots d'Abraham, Gen., XXII, 5, doivent indiquer qu'Isaac ne sera pas sacrifié [4]; Gen., XLV, 20 doit viser Exod., XII, 36.

Parmi les auteurs de l'époque postérieure, Samuel b. Hofni a trouvé dans la valeur numérique des mots ונושנתם בארץ, Deut., IV, 25, la durée de l'État juif. D'autres ont vu dans la valeur numérique du mot בזאת, Lévit., XVI, 3, la durée de l'existence du premier temple. D'autres encore ont prétendu que le mot רחם de Habacuc, III, 2, désigne Abraham, qui a la même valeur numérique. On peut dire de toutes ces explications qu'il n'y a pas grand dommage à les ignorer, ni grand avantage à les connaître. Les calculs sur l'époque de l'arrivée du Messie n'ont également aucune valeur ; ce qui n'empêche pas qu'on renouvelle toujours les tentatives, quoique l'insuccès des premières puisse servir d'avertissement aux nouvelles. Ce que Dieu a caché à son prophète, il ne le révèlera sans doute pas à d'autres qui sont à beaucoup de degrés au-dessous de celui-ci [5].

[1] 121 *b* : קאל שאעדהם

בריה בלי אלואדי פחרמת מאוה * וכיף יחל אלמאי אכהרה דמא

יקולה פחרמת מאוה אשארה דאלה בלי אן אלדמעה כאנת דמא ושרב אדם יחרם הם זאד מעני ערב כי קולה אכהרה דם פדל אן אלדם אלכיבכי כאן אכהר מן מא אלואדי אלמדכור.

[2] *Nedarim*, 32 *a*.

[3] Ber. rabba, *ad loc.*

[4] Ber. rabba, *ad loc.*

[5] 123 *b* : לכך ר' שמואל גאון כי פרשה אלה הדברים אן מוסי עליה אצלו אלא אשאר באלתקריב אלי מדה אלדולה עדד ונושנתם בארץ ימהם מן אטאר אלי מדה עמראן אלבירת אלאול מן עדד בזאת יבוא

Après quelques exemples de l'*ishâra*, tirés de l'Écriture Sainte et de poètes juifs, vient un chapitre sur la figure que les rhétoriciens appellent *moutâbaka* [1] et qui est à peu près identique à ce que les Grecs appelaient συνοικείωσις. Is., XL, 4; Ps., CXIII, 5, 6; Prov., XV, 18; Ps., XC, 6, en fournissent des exemples. Moïse ben Ezra cite le vers suivant emprunté à un poète juif :

הִלְבִּין נִדּוֹרִים שֵׂחוֹר שֵׂעָר וְהִקְדִּיר מְאוֹר פָּנִים וְשִׂמְחָה הֲדָרֵנוּ וְצַלְמֵנוּ

Ce vers trahit peut-être l'influence des paroles d'un poète arabe qu'il cite également :

סרד שעורהם אלסוד ביצא ורד וגוההם אלכיץ סודא

Par *mougânasa*, M. b. E. entend la paronomasie, ce qui ressort surtout des exemples cités par lui (Michée, I, 10, 14). Ces exemples ne répondent pas entièrement à la définition empruntée par lui à ses prédécesseurs arabes, d'après laquelle [2] *mougânasa* ou *tagnis* signifierait « similitude dans les mots et divergence du sens », c'est-à-dire la réunion des homonymes. Par *mougânasa*, M. b. E. entend aussi l'usage des verbes dérivés de substantifs ou de noms de nombres. Dans ce chapitre, il cite encore le livre de Iehouda b. Balaam sur les homonymes et son ouvrage que les gens appellent ענק.

Le cinquième chapitre traite d'une figure que M. b. E. appelle *taksim*. Il entend par là l'énumération des parties du tout dont le

אחרן ומנהם מן אשתקד ב־וגז רחם תזכור אנה אברהם ע' אלכ' והלא כלה יקאל פיה גהל לא יצר ועלם לא ינצע ואנא אלקשוד אלפאתר סתו כעיהם פי אכתכראג מדה אלקץ אלמנהטר קרבה אללה מן מתל הדת אלחסבאנאת אלמוגודה פי כפר דניאל ע' אלכ' וגירה אלחי לא יצח מנהא ואחדה על כתרה אלמסתור מן פיהא ולא ועט אלמתאכר עדם אצאבה אלמתקדם בל גרי כל ואחד מנהם פי סביל גלואידה דין תתבת ומא כאן יסתכהם אללה עז וגל נביה ויעלמה אנה מכתום הם יכשפה למן הו דונה בדרגאת כתירה עלי הדה אלרגוה אלצעיפה אלך.

[1] Sur la *moutâbaka*, voir Ibn al-Athîr, *Al-mathal al-sâir*, p. 123; Al-Ikûn, II, p. 98; *Chizânat al-adab*, p. 69; Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, p. 97.

[2] Dans M. b. E. : מעני הדא אלבאב אתפאק אללפט ואכתלאף אלמעני; dans Ibn al-Athîr, p. 153 : וצנף אלכאם פיה (יעני פי אלתגנים) כתבא כתירה וגעלוה אבואבא מתעדדה ואכתלפו פי לך ואדכלוא בעץ תלך אלאבואב פי בעץ פמנהם עבר אללה בן אלמעתז ואבו עלי אלחאתמי ואלקאצי אבו אלחסין אלגרגאני וקדאמה בן געפר אלכאתב וגירהם ואנמא סמי הדא אלנוע מן אלכלאם מגאנסא לאן חרוף אלכאטה יכון תרכיבהא בן גנס ואחד וחקיקתה אן יכון אללפט ואחדה אלמעני מכתלפא. Nous citons ce passage parce que les auteurs qui y sont nommés sont désignés par M. b. E. comme ses sources. Voir encore sur le *tagnis*, Mehren, *loc. cit.*, p. 159.

poète a parlé [1]. Comme exemples, il cite les passages suivants de l'Écriture : Michée, III, 11 ; Jér., II, 8, et les vers suivants tirés de poètes juifs :

נוֹפֶת לְפִי כוֹעֲם וְאוֹר שָׁמָשׁ לְעֵין * רוֹאֶה וּמוֹר עוֹבֵר לָאַף מָפִיחַ
זְמִיר לְכָל אוֹזֶן וְאָדָן לִיקָר * לְעִישׁ (הָאִישׁ l.) וְקָרֹשׁ הָאֱמֶת וּבְרִיחַ

La ligne suivante est empruntée à un autre poète :

יְלוֹ חַן עֲפָרִים וְזוֹהַר מְאוֹרִים * וְשַׁאֲנַת כְּפִירִים וְנִדְבַת עֲנָנִים

M. b. E. consacre le sixième chapitre à l'antithèse (*moukâbala*). De l'Ecriture Sainte, il cite Gen , VIII, 22, et Exode, IV, 11. Ces deux passages donnent lieu à ces remarques que l'hébreu n'a pas de mot pour désigner le printemps et que la racine פקח peut s'employer aussi bien pour désigner le sens de la vue, que celui de l'ouïe. Cette dernière remarque a déjà été faite par Ieschoua b. Iehouda le Caraïte, et c'est à cela que correspondent les paroles du poète :

מַשָּׂקָה לִטּוֹשׁ עֵינַי בְּנָגְהוֹ * וַעֲלֵי אָזְנַי קְרָא בְּשִׁמּוֹ וְיִפָּקְחוּ

Ici וְיִפָּקְחוּ se rapporte aussi bien aux yeux qu'aux oreilles [2].

Un court chapitre traite du *tashîm*, figure dont M. b. E. dit qu'elle se rapproche beaucoup de l'antithèse, quoiqu'il y ait une différence notable entre elles. Les exemples sont Isaïe, VI, 10; Ez., XXXIV, 42 [4] ; Kohélet, IX, 11 [5].

Le huitième chapitre traite de la figure de la répétition, qui ici s'appelle *tardîd*, tandis que chez d'autres rhétoriciens arabes elle porte le nom de *takrîr*. La première est une variété de la seconde [6]. Les exemples sont : Exode, XV, 3, 6 ; Ps., XXVIII, 1; LXVIII, 16 ; CVIII, 11 ; des poésies d'Ibn Gabirol :

עוֹרָה לְבָבִי נַיָּה לְךָ נִרְדָּם * עוֹרָה וְהָקִיץ רַעֲיוֹנֶיהָ

[1] Cf. Ibn al-Athîr, p. 441 ; Al-Itkân, II, p. 95 ; *Chizânat al-adab*, p. 362 ; Mehren, *loc. cit.*, p. 109. Le vers arabe cité par M. b. E. est de Mutanabbî, voir Al-Thaâlabî, *Zatîmat al-dahr*, I, 144, l. 3.

[2] Sur la figure nommée *al-iltizâm*, que M. b. E. mentionne ici, v. *Chizânat al-adab*, p. 434.

[3] Sur *mukâbala*, voir Ibn al-Athîr, p. 430; *Chizânat al-adab*, p. 57. L'auteur du vers arabe que M. b. E. cite ici est Al-Nâbiga, voir *Chizânat*, p. 58.

[4] Le verset est mal cité par M. b. E. : את הנחלות לא רפאתם.

[5] Sur le *tashîm* voir Itkân, II, 99 ; *Chizânat al-adab*, p. 374. Un vers cité ici est identique avec celui que M. b. E. cite : פכנ אלנהאר בה שמסה וכנת דגא אלכיל פיה אלהלאלא. Mehren, *loc. cit.*, p. 102.

[6] Sur *takrir* et ses variétés, voir Ibn al-Athîr, p. 354 ; *Chizânat al-adab*, p. 164.

et d'un autre poète :

דָּרַךְ נָדוֹד כִּי אֵין לְאֵל יָדֵינוּ דָּרַךְ וְנִשְׁבַּע פְּנֵי דוֹדֵינוּ

Par *tasdîr*[1] dont il est question dans le chapitre IX, il faut entendre la figure que les Grecs appellent ἐπανάληψις, et qui consiste en ce qu'une phrase ou un vers termine par le même mot que le suivant commence. M. b. E. cite comme exemple le vers suivant, d'un poète arabe[2] :

סריע אלי אבן אלינם ישחם ערצה * ולים אלי דאצי אלנדא בסריע

On trouve dans l'Ecriture Sainte un exemple dans Ps. XXXIV, 10, et cet autre d'un poète juif :

אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ רָאָה פְּנֵי אָבִין * אָחִי וּמַה יּוֹעִיל אֱמוֹר אַשְׁרַי

D'un autre poète, il cite cet exemple :

יָדַעְתָּ כִּי זְמַן נַעֲשׂ רְצוֹנוֹ * כִּי חֶפְצוֹ וְהוּא לֹא כֵּן יָדַעְתָּ

M. b. E. appelle *tablîg* la figure qui consiste à renforcer et à compléter la pensée déjà exprimée au moyen d'une addition nécessitée par le mètre[3]. Les exemples tirés de l'Ecriture Sainte sont : Malachie, III, 17, où les mots העובד אותו viennent ainsi renforcer la pensée; Isaïe, XXXII, 2, où בארץ ציפא est un *tablîg* ; Isaïe, XXX, 27, 28, où les mots עד צואר יחצה complètent l'image.

Pour la figure appelée *tatmîm*[4] M. b. E. n'a pu citer d'exemple de l'Ecriture Sainte. Il emprunte à un poète contemporain les mots suivants :

וּבְלִי כְלִיחָה נַעֲנוּ קִבְרוֹ וְאַל יִבְלָה וַחֲחָיו רַחֲמִים יוּצְנוּ

[1] Voir *Chizânat al-adab*, p. 114 ; Mehren, *l. cit.*, p. 162.

[2] Dans *Chizânat al-adab*, p. 115, et chez Mehren, *ibid.*, pour ישחם ערצה on lit : ילשם וגחה.

[3] 131 *a* : גרץ הדא אלבאב אן יאתי אלשאער באלטעני כאמלא קבל אנהדאיה אלי אלקאפיה הם איצי בהא לחאגה אלשער אן יכון שער פמנון גלם פי לדך אלגאנני [אלחאתני ?] פיזיד בראעה : Ibn-al-Athir, p. 461 פאנה לכר באבא מן אבואב עלם אלבאן וכנאדה אלחבלי וקאל הו אן יאתי אלשאער באלמעני פי אלביה האנא מן גיר אן יכון ללקאפיה סימא לפרה הם צנע יאתי בהא לחאגה אלשער אליהא חיני יתם וזנה פיבלג בדלך אלגאיה אלקצוי. Voir aussi Mehren, *l. c.*, p. 113.

[4] Al-Itkân, II, 77 ; *Chizânat al-adab*, 121. M. b. E. cite un vers arabe : פקי בלאדך גיר מפסדהא צוב אלרביע ודימה תהמי מבאחה. L'auteur du vers est, d'après Ibn Hagga, *ibid.*, le poète Tarafa. Pour בלאדך on lit chez lui : דיארך, et pour אלרביע le mot אלגמאם.

Le douzième chapitre traite de l'*ittirâdh*[1]. Par là, il faut entendre, selon M. b. E., la figure consistant en ce que le poète abandonne le sujet dont il parle pour passer à un autre, puis revient au premier. Dans l'Ecriture Sainte il y a de nombreux *ittirâdh*, dont quelques-uns sont longs, d'autres moyens et d'autres très courts. Nous trouvons une de ces phrases incidentes très longues dans Deut., XXIX, 18[2]. Une phrase de longueur moyenne se trouve, comme Aboulwalid l'a déjà observé, dans Exode, VI, 3. Les mots טבה טביך dans Juges, V, 12, ne constituent qu'une courte interruption. Les exemples suivants sont empruntés à des poètes juifs :

טָח מֵרְאוֹת עֵינָם וְכָבְדָה מִקְשׁוֹב אָזְנָם שֵׂכֶל לָהֶם וְלֵב הִטְמִינוּ

d'un autre :

וַיַּלְעִימוּ מְתֵי אָוֶן וְעָמָל וּבִי יַעֲשׂוּ וְאֵין חֹמֶל שָׂפָטִים

Dans ce dernier vers, les mots ואין חמל forment l'*ittirâdh*.

Pour la *comparaison*[3], M. b. E. ne cite pas d'exemples tirés de l'arabe. Il se borne à indiquer les différentes formes de comparaison usitées dans l'Écriture Sainte. Tantôt le כ comparatif est mis devant le mot, tantôt il est omis, comme dans Gen., XLIX, 9 : גור אריה יהודה ; *Ibid.*, verset 14 : ישׁשכר חמור גרם ; Prov., XI, 22, 25, 28 ; Lamentations, III, 9. Après quelques autres remarques sur le כ comparatif, il cite, comme étant un passage contenant des comparaisons rares, le verset de Lament., IV, 7. Ce verset est assez beau pour mériter de faire partie du Cantique des Cantiques[4]. Le livre de Job contient aussi de très belles comparaisons.

[1] Ibn al-Athir, p. 372. Chez M. b. E. nous trouvons l'exemple suivant : קאל מאזהאם הגר :

לו אן אלבאגלון ואנת מנהם * דאוך תעלמו מנך אלמטאלא.

Ibn al-Athir cite le vers autrement : ואן כאן הגא כסאה תאכידא ואהבאתא כקול כתיר :

לו אן אלבאכלין ואנת מנהם
ראוך תעלמוא מנך אלמטאלא.

La faute אלבאגלון chez M. b. E. ne s'explique que par le fait qu'il avait sous les yeux le texte arabe où le ڂ n'a pas le point diacritique. Sur *ittirâdh*, v. Al-Itkân, II, p. 77 ; *Chizânat al-adab*, p. 366.

[2] ומן אלאזהראץ אלטויל מא גא פי אלנץ והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בקול הדא אלמלחד אן כאן אדא ערץ אלמורת יציב אלצאלח ואלטאלח וכבר עהמא בקולה למכן כפורת הרוה את הצמאה ורוה וצמאה אשארתין ישיר בהמא אלי אלטארת ואלצאצי פיבשר נפסה אן לא האוב ולא עקאב אלך

L'explication de ce passage est empruntée à Aboulwalid, voir Bacher, *Abraham b Esra als Grammatiker*, p. 180 *fine*.

[3] Ibn al-Athir, p. 232 ; *Chizânat al-adab*, 1:3 ; Mehren, *l. cit.*, p. 20.

[4] 134 *a* : ומן אלתשביהאת אלגריבה אלבראניה זכו מזריה משלג צחר

La fin du chapitre est consacrée à des remarques sur les dénominations du soleil et de la lune, désignés parfois par les mots « or » et « argent » [1]. Un exemple de cette assimilation est fourni par un poète juif :

וְכַמָּה אִישׁ וְדִי לֹחֶר בְּחָתוֹ [2] זָהָב שָׁמֶשׁ בְּכַסֶּף הַלְּבָנָה

Dans le quatorzième chapitre, l'auteur cite des exemples d'amplifications rendues nécessaires à cause du mètre, mais servant néanmoins à enjoliver le poème. Il cite comme spécimen les paroles de Gabirol :

[3] הָאַח הֲרַכְתָּנוּ וְאֵין כֹּחַ בָּךְ [4] אוֹ יַד וְקוּתִיאֵל עָלַי עָרָפֵנוּ

Les mots דֶּמָה והשכל dans Jérém., III, 15, peuvent aussi être considérés comme une amplification de ce genre, mais celle-ci n'était pas nécessitée par le mètre.

Le *istithnâ* est considéré par M. b. E. de la façon suivante : le poète loue quelqu'un, puis, au moyen d'une particule restrictive, le défend contre un défaut qu'on lui impute et reprend ensuite son éloge. M. b. E. cite comme particule restrictive le terme arabe *gheyr* et l'hébreu אבל. D'après d'autres, l'*istithnâ* consiste en ceci que le poète apostrophe quelqu'un, puis s'interrompt pour raconter une histoire, et revient ensuite à son apostrophe : Jér., III, 6; Ezéch., XXXI, 10; Ps., LXXXI, 17. D'après cette définition, l'*ittifât* [5] n'est qu'une variété de l'*istithnâ*.

Dans le seizième chapitre, l'auteur traite de l'*hyperbole* [6]. Les anciens appelaient celle-ci לשון הבאי [7]. Des exemples sont :

מחלב וזכו נן אסמא אלצפא ומנדא הסמא אלזאג זכוכית..... פפי הדא אלפסוק מן וגוה אלבדוע ארבעה אלתקסים ואלגלד ואלתשביה ואלאלתפאת פלו אדעי כפד שיר השירים עלי ספר קהלת פי הדא אלפסוק לקצי לה בה ופי כפר איוב תשביהאת אדא התבעתהא תחר אליך פצלתא אלך.

Ce que, dans ce verset, notre auteur considère comme un emprunt fait au livre de Kohélét est un défaut de mémoire ou un lapsus calami, qui s'explique facilement par les circonstances dans lesquelles il a travaillé. Ici il renvoie aussi au 27e chap. du *Kitâb al-luma'*, mais M. b. E. n'en approuve pas entièrement les idées.

[1] וקד קאל בכץ אלפלאספה פי וציתה לא תעבדו אלשמס ואלקמר יריד אלדהב ואלפצה.

[2] Ce vers est encore cité, mais avec une variante, f° 144 *a*.

[3] Ibn Al-Athîr, p. 254; *Chizânat al-adab*, p. 118. M. b. E. cite comme exemple, pour l'*istithnâ*, un vers de Nâbiga al-Gadî, qu'on trouve chez Mehren, *l. c.*, p. 121, l. 4.

[4] *Chizânat al-adab*, 229; Mehren, *loc. cit.*, p. 114.

[5] *Hullin*, 90 *b*. Il est intéressant de lire au sujet de cette question les observations de R. Haï dans le commentaire sur le Sépher Yeçira de R. Iehouda b. Barzilaï, éd. Halberstamm, p. 26 et s. A la page 28, on donne aussi les noms arabes de l'hyperbole.

Deut., IX, 1 : ערים גדולות ובצורות בשמים ; Nomb., XIII, 33; Isaïe, LIV, 10. Le passage d'Isaïe, LI, 6, doit aussi être considéré comme une hyperbole, car tous les philosophes et les savants sont d'accord sur ce point que notre sphère ne périra jamais.

Quant aux descriptions des temps messianiques, que Dieu en hâte la venue, de même que les relations de miracles, il ne faut pas les considérer comme des inventions poétiques ; mais pour démontrer tout cela, il nous faudrait dépasser le cadre de cet ouvrage. Celui qui refuse d'y croire ne croit pas à la religion juive[1]. La plupart de ces questions ont été traitées par Iehouda b. Balaam dans un ouvrage spécial. Aristote, lui aussi, dans une lettre adressée à Alexandre, a traité la question des temps messianiques [2].

[1] 139 *a* : פאמא מן גא מן הדא אלבאב פי אלנצוץ פי שאן אלדולה אלמנתטרה קרבהא אללה פלם יגר מגרי אלמתל ולא אללגז פי אלכלאם ואלמעגזאת כלהא צחיחה מלגוזה לאמר מיזה הדל עליה מסתאנפהא מאצידהא וביאן דלך ליס מן שרט הדה אלמקאלה פמאן נטר פיהא מתכאהלא או האולהא מתקלקא פהו גיר מתהקד לשריפה אליהוד.

[2] והדה אלמואעד אלכרימה ואן כאנת מצטרה אלי קול יעצדהא וראי יבדהא פקד אפצח בהא אלכתאב אללמא מן גיר מלתנא ואלפילסוף ארסטאטאליס אשאר אלי הדה אלדולה אלמחיידה וחקק כומא ואצח אלקול פיהא פי רסאלתה אלי אלאסכנדר תלמידה והי אלמסמאה ברסאלה אלדל פמן פיומא קאל אנה סיכון פי הדא אלאלם סעאדה גדידה ואיתלאף נטאם ואחד יגמע פיהא אלנאס עלי טי ואחד ומלך ואחד פסימסכון ען אלחרוב ואלמלאחם ויקבלון עלי נא פיה מצאלח מדאינהם ובלדאנהם ויעמהם אלאמן ואלקראר חתי ינקסם נהארהם אקסאמא פיכון בעצהם לראחה ומצאלח אלבדן יבעדה לללאדב ומבאשרה אלאמן אלטריף אלדי הו אללכם פינטר מא ידך מנה ויטלב מא לם ידרך ו[א]רדה יא אסכנדר אני בקית חתי אעין דלך אליום ואן לם יכן כלה פבעצה ואן לם יכן אלי דלך סיולא לכבר סני ומא קד כלא מן עמרי פלירת דלך כאן לאחבתי ואכואני ואן לם יכן להם פלמן אשבהתם ואקתדי בהם וכלמאת הדא אלדל אלאוחד אלמברז פי עלמה ואן לם יפצח בהא למלתנא ולו התבעת לוגדה באגמתהא קד אנרגה פי מואעד אלאנביא עלי אלמנתטרה ויא באן אסהל דלך לולא אלאטאלה.

Le passage entier est reproduit en hébreu par Menahem b. Zerah, *Ceda la-Derech*, éd. Sabionetta, 259 *b* :

וכבר כתב ר' משה בן עזרה שמצא מאמר בשם ראש הפלוסופים ששלחו לאלכסנדר זה כוונתו דע שיהידה בעולם טובה מעולה חכמה חבור אחד ומלך אחד והסכמה אחת יהחברו בה בני האדם על ענין אחד וישבותו מלחמות ויסכימו על שבר הופלות מדינותם וכללם גדר ההשקט עד שיהחלקו הימים קצתם להצאת הגוף וקצתם למוכר ולחכמה יעיין מי שהשיג וישאל למי שלא השיג וארצה שאשאר עד איתו זמן ואם לא יהיה כלו יהיה קצהו ואם לא אוכל לסבת עוכל שנותי יהיה זה לאוהבי ואחי ואם לא יהיה להם יהיה לדומים עד כה דברי מאמרו.

La figure du *talbîʿ*, à laquelle le dix-septième chapitre est consacré, est, suivant M. b. E., la périphrase. M. b. E. cite comme exemple un vers d'Omar b. Abi Rabia [1] :

בעידה מהוי אלקרט אנא לנופל ׳ אבוהא ואנא עבד שנם דהאשם

où les mots מהוי אלקרט désignent la longueur de la nuque. Les exemples tirés de l'Ecriture Sainte sont : Jérém., XLVIII, 11; Job, XXXI, 1. Les deux éléments suivants de la beauté d'une œuvre poétique, la nécessité d'un prologue approprié [2] et le respect de la cohésion [3], M. b. E. les réunit sous la même rubrique. En ce qui concerne le prologue des poèmes et surtout des *Kasîda*, il y a des opinions très diverses. Suivant quelques-uns, le prologue est indispensable, suivant d'autres, il est superflu. Cette dernière opinion est corroborée par de nombreux exemples tirés des poètes arabes et hébreux.

Le prologue des *Kasîda* étant habituellement du genre érotique, cette circonstance fournit à M. b. E. l'occasion de se prononcer ici sur ces poésies. Composer de pareils poèmes, dit M. b. E., cela n'est nullement interdit. N'y a-t-il pas dans l'Ecriture Sainte elle-même des poèmes de ce genre? Il est vrai que ceux-ci, outre le sens simple, ont un sens plus profond, un sens intérieur.

Comme exemple d'une belle transition entre deux idées, l'auteur cite ce passage de R. Samuel Hanagid :

טָאַל חָכְמָה וְאִם נִפְלְאוּ שָׁאַל אֶת־רַב יוֹכַח אֲשֶׁר חָכְמָה אֲחוֹתוֹ
וְהַמַּדָּע בְּרֹאשׁ דַּרְכֵּי אֱלֹהִים ׳ וּמִפִּי אֱלוֹהַ אֵל כְּמָסוֹ.

et d'Ibn Gabirol le vers suivant :

וְשָׁמְדוּ כְּמוֹ מָלֵךְ עֲלֵי כֹל ׳ וְכָתַב שָׁם וְקוּתִיאֵל בָּזוֹ

L'exemple le plus intéressant est celui-ci :

וְצָוְחָה כְּמוֹ טָלֶג טָעִיר אוֹ ׳ כְּמוֹ שִׁירַת שְׁמוּאֵל הַקָּהָתִי

Ce vers peut témoigner de la froideur des poèmes de Samuel Hanagid. De même, M. b. E. désigne comme une poésie sans chaleur le *Kasîda* du grand Nagid, qui commence par ces mots :

קום הזמן ולבוש עדיך

[1] Nous savons que ce vers vient de cet auteur par la citation d'Ibn al-Athîr, p. 383. Voir aussi *Chizânat al-adab*, p. 360 ; Mehren, *l. c.* p. 140. M. b. E., au lieu de בעידה, a le mot בעברה, ce qui s'explique par l'absence des points diacritiques dans son manuscrit.

[2] חסן אלבתדא. Voir à ce sujet Ibn al-Athîr, p. 404 et s.

[3] חסן אלתכלץ ; Ibn al-Athîr, p. 417 et s. ; *Chizânat al-adab*, p. 149.

Le passage *ex abrupto* de l'éloge au blâme est appelé *istitrâd*[1]. Cette figure, comme celle du doute (*dubitatio*), est rare dans l'Écriture Sainte. Chez les poètes juifs, on ne trouve que cette dernière. Il en est de même de la figure qu'on appelle *al-'igâb*[2]. Ibn Gabirol nous en fournit un exemple :

מַה נֶּאֱלוּ הָאוֹמְרִים הֶבֶל חֲלוֹם * אֵיךְ עָכְחוּ דָבָר וְלֹא זָכְרוּ
כֵּן הוּא כִּדְבְרֵיכֶם אֲבָל הוּא מֵאֲשֶׁר * עָוָא דִּבְּרוּ לְאִישׁ וְלוֹ נִפְתָּרוּ (?)

Ce qui contribue beaucoup à la beauté des poèmes, ce sont les paraboles. Le reste du livre est consacré précisément aux paraboles, ainsi qu'aux proverbes et aux énigmes. Les paraboles et les proverbes ont été usités chez tous les peuples. Les anciens sages exprimaient sous cette forme leur opinion, afin que les ignorants ne les comprissent pas. Dans l'Écriture Sainte, les proverbes, les paraboles et les énigmes abondent. Toutefois les lois révélées ne doivent jamais être interprétées allégoriquement[3]. M. b. E. cite ici des paraboles et des énigmes de l'Écriture Sainte, ainsi que des théories sur la manière de vaincre les passions, sur l'amour du vin, et des remarques générales sur les proverbes, après avoir rappelé que les Arabes reproduisent dans leurs poèmes des versets du Koran, ce qui, selon lui, serait aussi possible pour certains passages de l'Écriture Sainte, surtout des Psaumes, du livre de Job et des Proverbes. M. b. E. cite des vers de Samuel Hanagid, d'Ibn Hasdaï et d'Ibn Gabirol dans lesquels il y a des allusions aux lois bibliques. Il termine en se justifiant des défauts et des faiblesses de son livre et cite une *Kasida* contenant des exemples de toutes les beautés dont il a été question dans la dernière partie du livre.

Nous avons essayé de décrire d'une façon étendue le contenu de cet important ouvrage. La nature de l'ouvrage et l'état du texte — les citations sont souvent déjà fautives par le fait de M. b. E. — ont rendu notre tâche pénible. Mais nous croyons du moins avoir montré ainsi de près l'intéressant tableau de culture intellectuelle que ce livre nous présente. Nous jetterons encore un

[1] Itkân, II, 77; *Chizânat al-adab*, p. 44.

[2] *Chizânat al-adab*, p. 361.

[3] ואנא שראינא אלכמיעה פלא יקע פיהא תניהיל ולא אשארה לילא הקע אלטבהה ותכתר אלתאויל אחד והו אלדי לא יקבלהא אלפקל ולא ינכרהא ואנמא קלת אלכמיעה לאן אלפקיה לו לם האמר בהא אלשריעה לדלת גמלההא אלפקול ואמא פרועהא פלא תצח אלא באלגהל לאלהלאף פקול אלנאטקין.

regard sur la manière dont M. b. E. interprète l'Écriture Sainte, mais dès à présent, il est de notre devoir de faire ressortir les points suivants. Nous savons tout ce dont la grammaire hébraïque, la lexicographie et l'explication du sens littéral de l'Écriture Sainte sont redevables aux Juifs des pays de l'Islam. M. b. E. nous montre une nouvelle évolution de l'interprétation de l'Écriture Sainte : il examine les Livres saints au point de vue esthétique. Le poète, dont l'œil s'était exercé par l'étude des poètes et des écrivains arabes dans la science des finesses du style, a su apprécier dignement la force des discours des prophètes et les beautés de la vieille poésie hébraïque. Beaucoup de vieux exégètes, comme Abraham b. Ezra, ont, il est vrai, laissé quelques observations touchant cette question, mais comme véritable représentant de l'art poétique des écrits bibliques, nous ne pouvons guère compter que Moïse b. Ezra. Sous ce rapport il est, avec l'auteur du livre *Nôfet Sûfim*, édité par M. Jellinek, *Iehouda Messer Leon*, unique dans l'histoire de l'exégèse avant Lowth. L'exégèse du moyen âge cherchait dans l'Écriture Sainte toute autre chose que des beautés poétiques, mais les Juifs des pays de l'Islam se sont distingués, non seulement dans le domaine de l'interprétation pure et simple, mais encore au point de vue du jugement esthétique. Le mérite de Moïse b. Ezra sous ce rapport est d'autant plus grand qu'il a su se tenir éloigné des minuties des rhéteurs arabes. Du reste, ses vues en matière de poésie et d'art poétique trahissent, en général, un goût très fin. L'esprit de la poétique d'Aristote l'a pénétré de son souffle et domine son œuvre entière.

MARTIN SCHREINER.

(*A suivre.*)

QUELQUES NOTES

SUR LA VIE DE JUDA LÉON DE MODÈNE

Un ms. d'Oxford (n° 2549 de notre Catalogue) renferme des commentaires de Léon de Modène sur certains chapitres du Pentateuque. Ce commentaire fut composé par lui sur le désir de Joseph Pardo, et porte le titre de פרשות כסף, titre que l'auteur justifie dans la préface que nous allons citer de lui [1]. Ce ms. contient également un commentaire du même auteur sur quelques chapitres du livre de Samuel ; ce commentaire fut exposé oralement par lui dans le Bet-Hammidrasch et ne fut mis par écrit et coordonné que plus tard, probablement par son petit-fils Isaac, qui avait accompli la même tâche pour ses notes sur le Pentateuque. Le ms. étant incomplet, nous ne pouvons pas savoir si Léon n'avait pas interprété d'autres parties de la Bible.

Voici ce qu'on lit d'abord sur les premières feuilles du ms. :

פרשת הכסף והוא פירוש קצר ומסביר לכל ארבע פרשיות מן התורה והן. בראשית. פנחס. נשוא. מסעי. לקוח מן מפרשי התורה הנמנים עשיתיו אף יצרתיו לבקשת החכם החסיד כהה"ר יוסף פארדו זצ"ל שנת השס"א ליצירה פה ויציאה יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפ' צורי וגואלי.

Vient ensuite la préface suivante :

בהנו"א ברצות ה' דרכי איש ירא ה' חסיד ובעל מעשה החכם השלם כמהר"ר יוסף פארדו זצ"ל מארץ ליואנטי מרבה בסחורה פה ויציאה ומצליח בדרכיו איזה שנים. שנת השס"א עלה בדעתו לבצוא א' מתופשי התורה יחבר לו חבור ופירוש על התורה לקוח ומלוקט מכל המפרשים אנכם מובא ליחיד ומייחד דרך א' לבד יביאר

[1] A. Geiger, dans sa biographie de Léon, ne fait pas mention de ce titre (*Leon da Modena*, p. 15 *b* du texte hébreu).

בו הפסוק בפשוטו לא בדרך סוד ולא ברמז ולא בדרש כי אם בפשט פשוט יתורצו בו כל הקושיות אפשריות שיעלו בלב בעל הבית ואיש ביתוני בקריאתו בתורה ובלשון צח וקצר דומה לפירוש רש"י זצ"ל ונתויץ בזה עם החכם השלם כמהר"ר משה אלפלס זצ"ל בעל ספר הואיל משה ויקהל משה שהיה אז דרשן בק"ק ליואנטיני יצ"ו והככים לו ושבח בהוד והדר פעלו ועליו הניח צדיק את ראשו ושכלו לעשות זאת כי היו לו לחן דרשותי. ובאנו בפשוטה לעמול במלאכת הקדש הזאת ותקעתי לו כפי בשבועה לעיון על כל פסוק ופסוק כל המפרשים על התורה הנמצאים עד היום בדפוס שעלו למספר שבעה ועשרים. והוא המציא לי כל הספרים וכן התחלתי מסוף פ' בלק שהיתה פרשת השבוע ההוא כי האמנתי יספיק לי זמן השבוע לפרש הפרשה שלו, אמנם בראותי כי בפנחס משורת ומסעי לא הספיקו לי שני חדשים להשלימם הסכמתי להתחיל מבראשית ובה יגעתי חמשה חדשים כי עלתה לי המלאכה יותר כבדה מאשר חשבתי בתחלה. ויהי אחרי אשר עשיתי ארבעת הפרשיות הנ"ל נתעצלתי איזה ימים מהתעסק בכך. והיה האיש ההוא תם וישר רצוני החכם פארדו ז"ל הנזכר אכן נוחיו (sic) ומתחדש בדעותיו לא רצה להתמיד עוד בחבור ולקח ממני הספרים ושם קץ וחתך לכל המוסכם. אח"כ חזר עליו גלגל הזמן והפסיד בסחורותיו והוצרך ללכת מפה והלך ונתישב באמסטרדם ושם נפטר לעולמו תהא כבוד מנוחתו. ונשארו לי הארבעת פרשיות הנ"ל כתובים כאשר יצאו מהקולמוס ראשונה מחוקים ומשושטשים כדרך המחברים ויותר מדבר לקוח מכמה ספרים כאמור באמת לא היה אפשר להבין מהם דבר. ועכ"ז מצאתי בהם קורת רוח כמה פעמים בתירוץ ארזה קושיא שהיתה נופלת ברעתי בפרשיות ההם ובפרט בפ' בראשית אשר בדבר התפשט כלה מקשה כידוע לכל עד אשר בימות הקיץ תשצ"ב עבר קראתי לנכדי בן בתי יצחק יצ"ו ונתתים לפניו וצויתי לו להעתיקם באופן שתקל בהן הקריאה. הנער נער עשה כאשר יעשו הנערים והעתיק אותם באופן אשר עיני הקורא תחזינה מעשה נערות אך אפשר להבין בו. והיו הדברים האלה כככל יתר היגיעות אשר. יגעתי בתורת ה'. הבאים אחרי יראו פרי הנובתי. עם כל הברד ואש מתלקחת הטרדות והמבוכות אשר בהם הוצאתי ששים ושתים שנה לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז אף והרון צרה ויגון וחיל וכאב וצער ועצבון וכל כפל ענין זה במלות שונות. עד היום יום א' י"ב שבט השצ"ג אשר בו אני כותב בל"א (?) ירחם ה' על נשמתי כי מדברי הגוף אבדה תקותי. ישלם ה' פעלו בנחמה רבה אם לא בעה"ז בעולם הבא: נעצב וצעיר יהודה אריה ממודינא:

קראתי שם עמלי זה פרשות בסוף כי לא מהתעוררותי התחלתי בו כי אם ממצות החכם הנזכר על מנת לקבל פרס. ועוד כי היה דבר נכסף ונחמד אילו זכיתי להשלימו וכל הוגה בה היה מברכני מברכות פיו. ויקבל ה' ברצון הכסף והחשק שהיה לי בו.

Le commentaire sur la Sidra בראשית fut achevé le jeudi, néo-

ménie d'Adar 5362 (= 21 février 1602) ; ceux de בלק et פנחס le jeudi 26 Tammouz 5361 (= 25 juillet 1601) ; celui de מטות le dimanche 28 Ab 5361 (= 26 août 1601). Il n'y a pas de date pour מסעי.

Voici la préface de Juda à son commentaire de Samuel :

פירוש שדרשתי במדרש ה"ת אשכנזים יצ"ו על ספר שמואל: התחלתי ליל ביאת יום ג' כ"ד תשרי התע"ח לפ"ק ברוב עם והיה ראשיתי נצע"ר מחולי בני יצ"ו וטרדות הזמן יהי רצון שאחריתי לא ישגה מאד כי אם פעם אחד יאמר ה' די למבוכתי ויאיר אפלתי וירחמני אמן.

עוד חזרתי לדרוש אותו שנית במדרש הנ"כל כ"ד תשרי (à la marge) התצ"א): ועוד זכני ה' והחייני שחזרתי לדרוש אותו שלישית במדרש הנ"ל אחר יהושע ושופטים כ"ד תשרי הא"ח: לולא בפתות זמני יהללוני חרץ מן הדפרת גם עד זקנה ושבה כל יום מקולכל מחברו וכל תפלותי לתת להם קץ באטר הוא סוף כל האדם היה לי לברך שהחייני היום י"ד סיון הת"ז לחקור ולדרוש הנביא זה פעם רביעית אחר קריאת מלכים יהושע ושופטים מקץ שבע שנים ואני בן ע"ו שנה וב' חדשים היינו שבעים ושש וב' חדשים. אף על פנים אתן לה' שכל ימי היו בעסק תורתו ובדה יהי חלקי בכל הימים:

L'interprétation de I Sam., I, 18, fut prononcée huit jours après la mort de son fils aîné, qui eut lieu le dimanche soir 5 Heschwan 5378 (= 4 novembre 1617). Le 28 Tischri 5380 (= 5 octobre 1619) commença sa lecture sur I Sam., XXI, 1. Enfin, nous trouvons la date 17 Kislew 5379 (= 3 décembre 1618), que l'auteur écrivit deux mois après une maladie.

On lui attribue un autre commentaire très étendu ainsi qu'une traduction italienne du Pentateuque sur la foi de la note suivante d'Isaac fils de Mardochée Ventura qui se trouve dans le ms. 39 de notre Catalogue d'Oxford : [החתום מטה] אנה ח"מ מכריזו לר' יעקב דילאטוש[1] הספר דגל יהודה חיבור ע"ל התורה מר' יהודה אריה די מודינא על התקחו בל"ש' איטאליאני יום ה' חשון בו"ה יעקב לפרט פה ויניציאה : « Je soussigné reconnais avoir vendu à R. Jacob de Latos le livre « bannière de Juda », commentaire sur le Pentateuque, de Juda Aryé de Modène, sur sa traduction italienne; 5 Heschwan 5492 (= 4 novembre 1731), Venise. » Ce manuscrit fut copié, pour la Genèse, l'Exode et le Lévitique, par Isaac, fils d'Élisée de Rosséna (רוסינה), qui acheva la première partie de son travail le 14 Éloul 5346 (28 août 1586) ; pour les Nombres et le Deutéronome, par Éphraïm, fils de Johanan, d'Anogni (מאנאניי et non מזינאני comme nous l'avons

[1] Dans notre Catalogue, par erreur, דלמטוש ; voir les *Corrigenda*.

écrit dans notre Catalogue), qui termina sa copie le 26 Tébet 5350 (31 décembre 1589).

Zunz (*Happalit*, p. 21) n'admet pas que Léon de Modène soit l'auteur de ce commentaire, qu'il croit avoir été composé par un anonyme vers 1586. Quel crédit faut-il accorder à la notice de l'acte de vente que nous avons reproduit plus haut? Une pièce contenue dans notre ms. entre les ff. 503 et 504 semble corroborer l'hypothèse que nous avions émise sur l'attribution de ce commentaire à Léon de Modène, car on y lit justement le nom d'un Isaac Modena qui se serait trouvé à Venise en 1586, et cet Isaac Modena était probablement le père de Léon.

Mais si le commentaire a été composé en 1586, Léon l'aurait donc écrit à l'âge de quinze ans, et il n'aurait pas manqué de relever cette circonstance dans son autobiographie, qui ne pèche pas par la modestie. Qui plus est, un passage, que nous allons citer, prouve même que le commentaire aurait vu le jour déjà vers 1538, ce qui nous éloigne beaucoup de la date de 1586, qui n'est, comme nous l'avons vu, que celle de la copie des trois premiers livres. Ce passage se rapporte à Gen., XIX, 23, et suit la mention d'une opinion d'Abraham ibn Ezra : ולפ"ד בא לבאר שאם שפעמים הרבה כמו כן יקרה באיזה מקומות מהארץ כפי האדים המתהוים בנקרי הארץ. וכמו שקרה בזמינו למקום קרוב לנפילי כשרה מילין נקרא סוצולי שנבקעה הארץ ויצא ממנה אש גדול והוליך גפרית ואפר ואבנים עד עיר נפולי הכא זה לא היה רק מאת ה' היתה זאת מבלי סיבה אחרת:

L'auteur veut évidemment parler d'une éruption volcanique dont fut victime la ville de Pouzzoles, près de Naples. Or nous connaissons deux tremblements de terre dont elle eut à souffrir : l'un qui eut lieu en 1198 et l'autre en 1538. Il ne peut être question dans ce passage que de ce dernier, puisque l'auteur cite Isaac Abrabanel (XV^e^ siècle) et Isaac Aramah, avec la formule ז"ל : « que son souvenir soit béni », et que celui-ci mourut à la fin du XV^e^ siècle.

Quant à déterminer l'identité de l'auteur de notre commentaire, il faut y renoncer. Tout ce qu'on peut dire est que son travail est fait avec soin, qu'il cite Raschi, Ibn Ezra, Nahmanide et Lévi ben Gerson, qu'il fait preuve de connaissances géographiques qui rappellent celles d'Estori Parhi pour la Palestine (il cite même son nom) et d'Abraham Ferussol pour les Indes. Que notre auteur ait été Italien, cela va sans dire, mais on ne sait pas où il est né. Il dit à propos du nom הדאה (Lév., XI. 14) : והוא הדיה האמורה במש"ת . . ואני ראיתיהו בהרי מודינה ובולוניאה.

« J'ai vu cet oiseau dans les montagnes de Modène et de Bo-

logne » (f° 303 *b*). Plus loin, après avoir cité l'opinion d'Obadia de Bertinoro (sans la formule de ז"ל) il dit au sujet des mots ושכ תולעת (Lév., XXVIII), ואני שמעתי שבעשב אחרת נק' סַרְפִּילוֹ בלע"ז נמצא בו תולעת ובשדה לוֹמְבַארְדִיאָה או אוֹמְבְּרִיאָה לוקטין ממנו הרבה ומיבשין אותה ומוציאין ממנה התולעת ומוכרין אותו לצבעים והיא הנקרא גְּרַאנָה וגם בא מִלְיוַאנטי תולעת אחד שמוציאין אותו באילנות ויוטין ממנה הגראנה : « J'ai entendu dire qu'il y a une herbe, appelée cerfeuil (surfillo), qui renferme le vermillion, que dans la campagne de Lombardie et d'Ombrie on en cueille beaucoup et qu'après l'avoir séché, on en retire le vermillion qu'on vend aux teinturiers ; on l'appelle *grana*... » Il semblerait donc que l'auteur était originaire de la Lombardie ou de l'Ombrie, ou qu'il demeurait dans les environs soit de Modène, soit de Bologne. A notre avis, c'est justement la mention de Modène dans ce passage qui a fait attribuer l'ouvrage à Juda de Modène, dont le nom semblait indiqué par le titre « bannière de Juda », titre qu'ignorent tous les anciens bibliographes.

Ainsi, rien ne prouve que Juda de Modène soit vraiment l'auteur de ce commentaire. L'ouvrage aurait-il été écrit par Juda Messer Léon, qui, on le sait, a composé un commentaire biblique [1] ? Nous ne le croyons pas, parce que Messer Léon est hostile aux idées de Lévi ben Gerson, tandis que notre ms. cite cet auteur avec respect. En outre, Messer Léon était problablement mort en 1538. Rien n'autorise non plus à attribuer ce commentaire à Juda Provinciali. Espérons qu'un de nos confrères italiens pourra nous mettre sur la piste de cet auteur inconnu.

AD. NEUBAUER.

[1] Voir M. Steinschneider, dans *Isr. Letterbode*, XII, p. 87, où le titre de ce commentaire, donné par nous dans le Catalogue des mss. hébreux de la Bodléienne, n° 1253, est corrigé avec justesse.

LA LÉGENDE D'ASNATH

FILLE DE DINA ET FEMME DE JOSEPH[1]

La légende juive s'est efforcée de laver Joseph, celui des personnages bibliques qui lui est le plus cher[2], de la tache dont il s'était souillé, aux yeux de la jurisprudence des temps postérieurs, en épousant Asnath, qui n'était pas juive. Elle est donc amenée, dans un but apologétique, à identifier Asnath, fille d'un prêtre égyptien, celle « qui fait partie de la *Neil* נח[3] », avec la fille, non mentionnée dans le Pentateuque, que Dina aurait eue de Sichem, fils de Hamor. Asnath reçoit ainsi ses titres de noblesse, et le mariage de Joseph perd son caractère d'union illégitime !

Voici ce que le Midrasch *Abkhir* (mentionné dans Yalkut, 146) dit à ce sujet : « D'après certaines autorités, Asnath, élevée par Potiféra, était fille de Dina. » ויש אומרים אסנת בת דינה היתה אלא שגידלה פוטיפרע

A la fin du traité *Soferim*, on rappelle brièvement qu'à la naissance de sa fille Asnath, Dina était âgée de six ans, et que l'ange Michael avait transporté l'enfant en Égypte. Les *Pirkè dè R. Éliézer* donnent plus de détails, ils racontent (ch. 38) que, pour conserver intacte la bonne renommée de leur famille, les fils de Jacob voulurent tuer Asnath, mais que Jacob lui attacha au cou une plaque sur laquelle était gravé le nom de Dieu et l'abandonna à son sort. L'ange Michaël la transporta alors dans la maison de Potiféra, où Joseph apprit à la connaître et en fit sa femme. Le *Pseudo-jonathan* (Genèse, XLI, 45) dit également qu'elle était fille de Dina et fut élevée par la femme de Potiféra : אסנת דילדה

[1] Voyez *Revue*, tome XXI, 254-255.

[2] Cf. Geiger, *Urschrift*, p. 199 et 361.

[3] Cf. les lexicographes et surtout de Lagarde dans les *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, 1889, p. 221. D'autres comparent *as-Nat* au nom égyptien de Joseph *Zuft-Nat*, et disent que *nat* est un qualificatif ajouté au nom et signifie en égyptien : *prince*, *princesse*. Voir aussi Rahmer, *Jüdisches Literaturblatt*, 1890, p. 28.

דינה לשכם ורביתה איתה פוטיפרע רבא דמניס. Les plus anciens tossafistes (dans les recueils *Daat Zekênim* et *Hadar Zekênim*), Juda ben Eliézer, Hazkuni (dans מקץ), Juda ben Barzilaï de Barcelone, dans son commentaire sur le *Livre de la Créalion* (ס' יצירה), p. 63, Bahya ben Ascher, dans son commentaire sur le Pentateuque[1], et d'autres encore brodent sur cette légende, dont ils attribuent l'origine à un ancien midrasch[2], et y ajoutent, chacun à son tour, de nombreux traits. Voici la légende avec ses différents détails. Les fils de Jacob voulaient tuer la fille naturelle de Dina ou lui faire subir le sort des enfants trouvés. Jacob lui attacha au cou une amulette (קמיע), ou une plaque en or sur laquelle était gravé le nom de Dieu, ou l'inscription « Consacré à Dieu ». Cet enfant fut ensuite placé sous un buisson (סנה), d'où son nom de אסנת, *l'enfant trouvé dans un buisson*, et transporté *miraculeusement* (על ידי נס) en Égypte par l'ange Michael (*Hadar Zekênim*) ou Gabriel (*Hazkuni*) ou par une inondation (*Pseudo-Bechor Schor*[3], dans un ms. de Leyde, 27) ; là, la fille de Dina fut accueillie et adoptée par Putiphar. Les jeunes filles égyptiennes tiraient au sort pour savoir laquelle d'entre elles aurait Joseph et, pour lui plaire, lui envoyaient de magnifiques cadeaux. Asnath n'avait à lui offrir que le talisman que son grand-père avait attaché à son cou. Joseph reconnut par cette amulette qu'elle était sa parente, et il l'épousa. Quand Joseph présenta plus tard ses enfants à Jacob, il lui montra en même temps l'amulette qui devait certifier la pureté d'origine de sa femme. C'est ce que la Bible désigne par le pronom בזה (Genèse, XLVIII, 9) בני הם אשר נתן לי אלהים בזה. Dans son *Parafrasis comentado sobre el Pentateuco*, Amst., 1681, fol. 140-141, Isaac Aboab reproduit la légende d'Asnath et dit qu'elle portait au cou une petite tablette avec ces mots : Fille de Dinah ou fille de Jacob. Cet auteur, ainsi que Juda ben Barzilaï, font ressortir clairement le but apologétique de cette

[1] Dans le ms. hébreu n° 5 de Munich, écrit en 1223 et contenant le commentaire de Raschi avec des additions de Kara et d'autres encore, on lit le passage suivant (פ' וישלח) : ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים — וילדה את אסנת ויאמרו בני יעקב להורגה שאמרו עכשיו יאמרו בכל הארץ שיש בת זנות באחיו יעקב מה עשה יעקב כתב על ציץ של זהב שם הקדש ותלה על צווארה ושלחה והכל צפוי לפני הקב"ה וירד מיכאל ונטלה והורידה למצרים לביתו של פוטיפרע שהיתה אסנת ראויה ליוסף לאשה והיתה אשתו של פוטיפרע עקרה וגדלה אותה כבת וכשירד יוסף למצרים לקח לו לאשה יע"ד כאן מדרש אגדה.

[2] *Hazkuni* : כדאיתא במדרש ; Bahya : אמרו במדרש ; Juda b. Barzilaï : יש מי שאומרים על לשון המצוי בדרשות.

[3] Le véritable Bechor-Schor identifie Putiphar et Potifera. Joseph épouse la fille de Putiphar pour échapper à la jalousie que son maître éprouve contre l'ancien esclave.

légende, qui doit prouver, d'après eux, que Joseph avait épousé une femme israélite.

Joseph Sabbataï Parchi, qui, sous le titre de תקפו של יוסף [1] (Livourne, 1872), a publié une biographie légendaire de Joseph d'après les anciens midraschim et l'histoire poétique de Joseph écrite en judéo-allemand, sous le titre de מלחמה בשלום, par Hayyim Abraham ben Juda Loeb de Mohilew (1re édition, Sklow 1797), rapporte également (p. 28 *b*-29 *a*) la légende d'Asnath avec quelques variantes. La fille de Dina, abandonnée par les fils de Jacob, fut conduite par des marchands en Égypte, où Putiphar l'accueillit et l'adopta, pour sa beauté. L'inscription gravée sur la plaque que son grand-père lui avait attachée au cou ne put être déchiffrée, même par les savants de l'Égypte. Quoique vivant dans la même maison qu'Asnath, Joseph n'eut pas connaissance de cette plaque; ce n'est que plus tard, quand il fut arrivé au pouvoir, qu'on la lui montra, il en comprit l'inscription et demanda à Pharaon l'autorisation de prendre pour femme Asnath « qu'il épousa avec Ketouba et Qiddouschim, selon la loi de Moïse et d'Israël [2]. » ונשא יוסף עמה בכתובה וקדושין כדת משה וישראל.

Il paraît singulier que, ni dans les divers drames sur Joseph, ni dans la comédie de Pourim écrite en judéo-allemand et intitulée *Mechirath Joseph*, par Baermann Lemberg (première édition à Francfort-s./M.; un court extrait de cette œuvre a été donné par M. Karpeles dans sa *Geschichte der jüd. Literatur*, p. 1025-26), ni dans le drame publié en hébreu sous le titre de יוסף ואסנה, par

[1] Cet ouvrage a paru également sous le même titre en langue espagnole à Jérusalem, 1887. Cf. *Revue des Ét. j.*, XIV, 300, et XVIII, 160, et Kayserling, *Biblioteca española portug. judaica*, 44. Je n'ai pu trouver le livre ויוסף אברהם, dissertation morale sur la vie de Joseph par Abraham Palaggi, Smyrne, 1881, dont parle Kayserling, p. 83 (Voir *Revue des Études juives*, IV, 149), ni le ספר די קופלאס די יוסף הצדיק, Constantinople, 1732 (*ibid.*, 106).

[2] Isaac ben Joseph Karo, de Tolède, qui se rendit en Turquie lors de l'expulsion des Juifs du Portugal, ne paraît pas avoir connu la légende d'Asnath. Autrement, il n'aurait pas expliqué, dans son commentaire biblique *Toldot Yiçhak*, que, pour épouser Asnath, qui était d'une autre religion que lui, Joseph, par son changement de nom, s'était converti en apparence à la religion des Egyptiens. Voici, du reste, le passage de ce commentaire : ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח וסמך לזה ויתן לו את אסנה בת פוטיפרע לפי שאר אפשר שיוסף יהיה נושא מצרית שאיש מאמונה אחד ואשה מאמונה אחרת אי אפשר שיבנכו לחופה זה עם זה ולכן שנה את שמו כאלו יוסף הטיר דתו לדעת מצרים חס ושלום וכן אומרים עוד היום במצרים שנשאר להם מיוסף שכרוצי' לעשות שליט צריך שיהיה עבד והוא שקונה אותו שר הטבחים ואומרים שצריך שיהיה (renegado) כופר בדתו וקוראים לו הריניגאדו. La dernière observation du commentateur, qui dit que de son temps encore les maîtres de l'Égypte étaient d'anciens esclaves, s'applique aux Mamelouks.

Süsskind Raschkow [1] (Breslau, 1817), on n'ait utilisé cette donnée, si féconde cependant en effets dramatiques. Raschkow, acceptant certains traits du midrasch, présente Asnath comme fille de Putiphar et suppose que la mère et la fille aimaient toutes les deux Joseph. Dans son ouvrage, *Der ægyptische Joseph, ein Drama des* XVI*ten Jahrhunderts*, Vienne, 1887, Alexandre von Weilen ne dit pas un mot de la légende d'Asnath [2]. Les différents drames composés sur Joseph au XVI[e] siècle appellent la femme de leur héros Zénobie, Beronica, Moscha, Seraphim [3], mais aucun ne parle d'Asnath, fille de Dina. La douzième sourate du Coran, intitulée *Joseph* et racontant la vie de ce patriarche, ne fait aucune allusion à la légende d'Asnath. D'après le Coran, Zuleïka, la femme de Putiphar, épouse Joseph. La *Historia Aseneth filiæ Potipharis, uxoris Joseph*, publiée dans le *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* de Fabricius, p. 774-784, et l'ouvrage syriaque *Historia Joseph et Aseneth* publié dans *Anecdota*, I, 38 et III, de Land [4], dont M. Gustave Oppenheim vient de faire paraître la traduction latine [5], ne mentionnent pas non plus notre légende d'Asnath. On a vu que le Midrasch fait dériver le nom *Asnath* de סְנֵה, et Alrabi de « asinus » [6]; d'après la *Historia Aseneth*, p. 779, Putiphar dit, au moment de marier sa fille : « Nomen tuum non vocabitur amplius Asseneth, sed *multi refugii* (de חֹסֶן) ». Saint Jérôme explique אסנת par *ruina*; il pensait certainement à אָסוֹן. Asnath était, d'après lui, un enfant du malheur. Dans son *Mythus bei den Hebraeern*, p. 40-43, 191-194, M. Goldziher cherche des étymologies aggadiques pour les noms de Sichem et Dina, Joseph et Suleïka, mais il ne parle pas d'Asnath.

[1] Voir aussi, sur Raschkow, Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, p. 99. Feu mon beau-père, Simon Baruch Scheffiel, l'auteur des *Biourè Onkelos*, était élève de Raschkow, à Breslau.

[2] Dans son introduction *Die Legende vom ægyptischen Joseph*, M. Weilen émet une assertion qui paraît étrange de la part d'un auteur qui se consacre à l'histoire de la littérature comparée. « Il n'entre pas dans mon plan, dit-il, de m'arrêter à toutes les explications plus subtiles qu'ingénieuses données par ces derniers (les rabbins juifs). Du reste, je ne connais pas assez cette littérature pour pouvoir donner l'historique de la légende. Je dois donc m'en tenir aux ouvrages principaux, à l'interprétation aggadique de la Genèse et au *Sepher hayaschar*. »

Il est intéressant de savoir que Gœthe a composé, dans sa jeunesse, un « Joseph » et que Schiller utilise dans ses « Brigands » le récit biblique de Joseph [Weilen, p. 189]. Parmi les pièces préférées des jésuites, se trouve aussi le drame de « Joseph », présenté par différents auteurs sous des formes variées. Cf. Karl von Reinhardstöttner, *Zur Geschichte des Jesuitendrama's in München*, dans le *Jahrbuch für Münchener Geschichte*, III. Tirage à part, p. 26, 38, 60 et 106.

[3] Cf. P. Cassel, *Mischlè Sindbad*, 23-24.

[4] Cf. Bickell, *Conspectus rei Syrorum*, 13, 54.

[5] Berlin, 1886-1889. Cf. *Orientalische Bibliographie*, III, 93.

[6] Tom. XXI, 254.

La légende d'Asnath, telle que nous l'avons exposée plus haut, a pénétré également chez les Syriens. Bar Ali, cité par Payne Smith dans son *Thesaurus*, col. 843, s. v. דינא, dit ce qui suit : « Quand Dina eut mis au monde une fille, qu'elle avait conçue de Sichem, ses frères exposèrent cette enfant. Un oiseau la prit et la transporta en Égypte, où elle fut trouvée et élevée par le prêtre d'On. Joseph l'épousa, et elle lui donna deux enfants, Éphraïm et Manassé. » (Cf. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques de la Bibl. Nationale à Paris*, 65,5, et Cat. Marsh., a Oxford, 529.]

Caraïtes, Arabes et Samaritains ont attaqué à l'envi la légende rabbinique d'Asnath et de Dina. Cette dernière est identifiée par certains midraschim avec la « Cananéenne », femme de Simon, dont parle Genèse, XLVI, 10, et par d'autres avec la femme de Job. Ahron ben Élia dit dans le *Mibhar* : ושאול בן הכנענית מאשה אחרת ונקראה כן שהיא מארץ כנען. Ahron ben Joseph répète cette observation, dans son commentaire *Kélér Thora*, et ajoute : בן הכנענית יוהדרש הוא טוב לעתיקי משדים שפעם ידרשוהו אל איוב ופעם אל שמעון.

Un certain nombre de traits de la légende d'Asnath rapportés par Alrabi se trouvent également chez un polémiste arabe, Abou Mohammed Ali b. Ahmed b. Hazm [1], contemporain et familier de Samuel ibn Nagdela. M. Goldziher rapporte ce passage en arabe dans *Jeschurun*, VIII, 84, et il en donne la traduction allemande, à la page 93. La voici : « Ils (les rabbins) disent encore autre part que Dina, fille de Jacob, à laquelle Sichem, fils de Hamor, avait fait violence et avec laquelle il avait forniqué, devint enceinte et mit au monde une fille, qu'un aigle enleva et transporta en Égypte. Là, elle arriva dans la maison de Joseph, qui l'éleva et l'épousa. Tout cela ressemble à ce bavardage tenu par les femmes quand elles filent la nuit. »

Les Samaritains, qui opposent Juda à Joseph [2] et trouvent, par conséquent, malsonnant tout ce qu'on peut dire en l'honneur de Joseph, combattent la tentative faite par le midrasch pour identifier Asnath avec la fille de Dina et de Sichem, et Potifera avec Potifar. Le commentateur samaritain Ibrahim de la tribu de Jakub (son ouvrage est en ms. à Berlin) attaque vivement la légende

[1] Il mourut l'année 456 de l'hégire (= 1078). Voir, sur cet auteur, Goldziher, dans le *Jeschurun* de Kobak, VIII, 76, et dans *Zeitschrift der D. M. G.*, XXXII, 363 ; voir aussi Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache*, 99-101, 411 en note, où l'auteur suppose que les légendes mentionnées par Ibn Hazam sont de source caraïte.

[2] Cf. S. Kohn, *Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner*, p. 182.

d'Asnath, il déclare que Joseph n'a pas pu épouser la fille de Dina, parce qu'elle était sa nièce (une telle union est sans doute *illicite* chez les Samaritains), enfant naturel et fille d'un mécréant. Ibrahim repousse également la légende d'après laquelle la « femme cananéenne » aurait été la fille de Dina. Les Juifs, dit-il, n'ont émis de telles assertions que pour atténuer les égarements passionnels de leurs aïeux. (Publié par A. Geiger dans *Zeitschrift der D. M. G.*, XX, 156-157.)

Le Pentateuque ne dit pas ce qui advint de Dina après qu'elle eut quitté la maison de Sichem. A en croire une tradition, elle aurait été l'épouse de Job ou aurait demeuré avec Siméon, serait morte en Egypte, aurait été enterrée en Palestine, où l'on montre son tombeau à côté de celui de Nittaï d'Arbel [1].

JOSEPH PERLES.

N. B. — L'histoire de Joseph par Mar Narses que M. Victor Grabowski a publiée, d'après un ms. syriaque de la Bibliothèque royale de Berlin (Berlin, 1889), ne contient rien qui se rapproche de la légende d'Asnath. On peut en dire autant de la *Fabula Josephi et Aseneth apocrypha e libro syriaco latine versa* a Gustavo Oppenheim (Berlin, 1886). Mais M. Oppenheim, p. 4-5, a publié une légende d'Asnath syriaque qui nous intéresse (d'après le ms. Sachau, n° 70, Berlin). L'auteur syrien écrit מן דילפירן אכמא חכמתא דחכימא אמרינן : « Nous racontons, comme nous l'avons appris de la sagesse des sages (juifs) ». Par exemple, M. Oppenheim n'a pas compris ni bien traduit le passage essentiel (p. 5, l. 17-18): ונסב לה אנתתא ברתא דכומרא פוטיפרא ולא סנא ברת חתה דדינה. Il traduit en effet : « *Dedilque* (*Putiphar*) *ei* uxorem filiam Putipharis sacerdotis *neque* filiam Dinæ sororis *oderat*. » Ces mots n'ont pas de sens. Je corrige ולא סנא en ולאסנת et traduis: « Et il (Joseph) prit pour femme la fille (adoptive) du prêtre Potiphéra, à savoir Asnath, fille de sa sœur Dina. » — *J. P.*

[1] Dans le commentaire sur le Pentateuque de Nahmanide, פ' וישלח ; *Derascht* de R. Josua ibn Schoeïb, ויחי et וישלח ; *Kaftor voférach*, ch. x, f. 37 *a* ; Luncz, *Jerusalem*, I, 80.

R. JOSEPH LÉVI ASCHKENAZ

PREMIER RABBIN DE METZ

APRÈS LE RÉTABLISSEMENT DE LA COMMUNAUTÉ

On sait que R. Joseph b. Isaac Aschkenaz ha-Lévi fut le premier rabbin de Metz, après le rétablissement de la communauté juive de cette ville; mais les historiens et la postérité ne lui ont pas donné la notoriété qu'il méritait, parce que les documents qui pouvaient témoigner de son activité ont été anéantis. Le peu même qu'on sait de lui, avant d'être accepté avec confiance, a besoin d'être passé au crible de la critique.

Quand, le 12 juillet 1595, fut institué le Conseil qui devait élaborer toutes les décisions rituelles et terminer tous les conflits civils, la pièce qui relate cet événement nomme déjà rabbin de Metz Joseph Lévi, nom qu'il porte dans ses relations avec le pouvoir civil[1]. Il est vrai que son nom ne paraît sur cette liste qu'en second lieu, mais il n'en résulte pas qu'il ne fut que rabbin en second[2], c'est-à-dire adjoint au rabbin; cela veut dire probablement que le « chef et premier », Rabby Isaac Lazare Lévy, fut choisi comme président du tribunal. En fait, Joseph apparaît constamment comme le rabbin de Metz, et avec ce titre. C'est lui, dès le début, qui met toute son activité et toute sa prudence en jeu pour

[1] *Revue*, VII, 107.

[2] M. Abraham Cahen, *ibid.*, 108, a vu dans la dénomination de « Second Rabby » la preuve que Joseph Lévi aurait été une sorte de rabbin en second. Mais, il faut remarquer qu'il est question, dans la pièce de 1595, d'un « tiers Rabby », comment expliquer la nomination simultanée de trois rabbins dans la communauté naissante et comment l'autorité se serait-elle occupée de l'ordre hiérarchique de ces rabbins ? Le rapprochement des deux mots indique que le « second » Rabbi Joseph Lévi était seulement ainsi désigné au Conseil élu par la communauté, comme « le chef et premier Rabby Isaac, fils de Lazar Lévy », et comme « le sixième, Lazar l'aîné », par exemple.

la création et l'organisation de toutes les importantes institutions de la communauté : fondation d'une synagogue, acquisition d'un cimetière, constitution de la Sainte-union [1].

Bien que, dans les premiers temps, la communauté confiée à sa direction fût restreinte, il était préparé à ses fonctions par des études remarquables. Outre qu'il était déjà rabbin de Bonn, quand on le nomma rabbin de Metz [2], il était l'élève des autorités talmudiques les plus éminentes, des rabbins les plus illustres de l'Allemagne. Il pouvait se vanter [3] qu'il n'y avait, en Allemagne, pas un maître grand et célèbre dont il n'eût suivi les leçons. Initié dès son enfance aux études talmudiques par son père, le pieux et savant R. Isaac [4], il était entré très jeune à l'école du célèbre rabbin de Francfort-sur-le-Mein, R. Eliéser Trèves [5], dont il était proche parent. Après la mort de R. Eliéser Trèves, vers 1567, il se rendit à l'école de R. Hayyim b. Bezalel [6], rabbin distingué de Friedberg, en Hesse, le remarquable frère en érudition talmudique de R. Liva, de Prague, aussi bien pour sa manière sobre d'interpréter l'Ecriture que pour son espèce de pressentiment scientifique. Il suivit à Worms les leçons du rabbin Jacob b. Hayyim [7], qui mérita le nom honorifique de « l'unique de son époque » et du « rabbin de l'empereur », de l'oncle de R. Hayyim et de R. Liva b. Bezalel, décédé en 1563, et en même temps celles du non moins célèbre maître de Talmud, Josua Mosé b. Salomo,

[1] *Revue*, VII, 109-111.

[2] Voir H. B. Auerbach ברית אברהם, p. 23, note.

[3] J. M. Zunz, עיר הצדק, note 35, p. 35 : לא המחתי רבי גדול ומובהק בכל ארץ אשכנז.

[4] *Ibid.* : ראשונה נהגדלתי בחיק אאמ"ו הצדיק ז"ל.

[5] Cf. N. Brüll, *Jahrbücher*, I, 106 ; Horovitz, *Frankfurter Rabbinen*, I, 23 et suiv. Voir aussi *Hebr. Bibliographie*, IV, 152, où il est appelé Lasarus Trifas = *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, I, 311.

[6] Pour ses ouvrages manuscrits, conservés à Oxford, voir Neubauer, dans *Hamagid*, XIII, 293. M. S. Gross, rabbin de Lundenbourg, possède en manuscrit le commentaire sur Raschi באר מים חיים de R. Hayyim b. Bezalel, accompagné de son traité sur les accents hebreux, leurs noms, formes et règles, nommé מקרא קדש, écrit, à Francfort-sur-le-Mein, le jeudi 13 Nisan 1579, de la main de Joseph b. Abraham Lévi שלי"ם de Fürth. Cette date se trouve dans la poésie que l'écrivain met à la suite de celle de R. Hayyim b. Bezalel. Les douze lignes, qui riment en סוף, forment l'acrostiche : יוסף בן אברהם לוי שליט. Ensuite elle porte : כה אמר יוסף פוירט... בהיותי בק"ק ורינקבורט, également pour la rime. L'ouvrage sur les accents est défectueux, il n'en reste que cinq feuilles in-4°. Le supercommentaire de Raschi est complet et comprend 242 feuilles in-4° ; la foliation, faite par l'auteur, est toujours répétée sur les deux côtés de la feuille. R. Hayyim mourut le 1er juin 1588, à Friedberg Voir Zunz, *Monatstage*, p. 31.

[7] Cf. Horovitz, *ibid.*, 24,25,52. Dans le mémorial de Worms (קובץ על יד, III, 5), il est nommé avant Mosé Lorya. Voir צמח דוד, I, השכ"ג, מגילת יוחסין de R. Liva b. Bezalel, et *Hebr. Bibliographie*, IV, 152.

de l'illustre famille Lorya[1], qui mourut en 1591. Il pouvait également se flatter d'avoir eu pour maître David Blum[2], rabbin de Sulzbourg en Brisgau, dans le duché de Bade, que sa supériorité dans la connaissance du Talmud rangeait parmi les plus célèbres rabbins allemands. Il pouvait dire à son honneur qu'il avait été élevé et traité par toutes ces autorités, avec lesquelles il était entré en rapports intimes, plutôt comme un fils que comme un disciple[3]. Dans ces milieux il avait appris à observer avec rigueur les règles de la piété allemande, qui penchaient vers une sévérité extrême dans les pratiques rituelles, une rigidité inflexible dans l'exercice de la religion, qui n'admet aucun compromis et transforme en combattants intraitables des hommes paisibles de leur nature. Cette sévérité dans la piété devait provoquer le premier conflit qui lui valut la réputation, dans la littérature juive, d'une rigueur implacable, et fit croire à une hostilité violente de ses contemporains. Voici comment était né ce premier conflit. Quoique le rituel juif ne prescrive l'examen des poumons que pour les bêtes à cornes, on s'était habitué dans la pratique à faire l'inspection de l'œsophage des oies. Un rigorisme exagéré, dont Joseph Aschkenaz était justement l'esclave, réclamait non seulement l'examen de l'œsophage, mais aussi celui de la portion de cet organe restée dans la tête et qui commence au-dessus de l'incision réglementaire, dans l'épiglotte. Or, il était arrivé à un marchand de jeter spontanément et sans examen les têtes de dix-sept oies tuées selon le rite : R. Joseph déclara ces bêtes impropres à la consommation.

Le marchand lésé, peu satisfait sans doute de cette décision, s'adressa, à ce qu'il semble, pour une nouvelle consultation au rabbin de Worms. R. Mosé, fils du rabbin Gad Ruben[4], le vieux chef d'école, vraisemblablement aussi membre du tribunal rabbinique, rendit sans doute une sentence moins sévère que celle de

[1] Le nom de Mosé Lorya est transcrit, en entier, au mémorial de Worms, *ibid.*; *cf.* à son sujet, les Consultations חנוך בית יהודה, n° 90; יוסף אומץ, p. 876, *l.* 20 *b*, et צמח דוד, I, השל"א. Dans le ms. d'Oxford, 1794, 14, il reste une œuvre de lui, en manuscrit.

[2] Cf. N. Brüll, dans *Hacarmel*, de Fürn, in-8°, III, 661. R. Joseph b. Mordecha Gerson Cohen, rabbin de Cracovie, l'auteur des Consultations שארית יוסף, le nomme, au n° 31, מחותני. M. Horovitz, I, 28, l'appelle, par erreur, David Bluma, Salzbourg. La bibliothèque municipale de Hambourg conserve son livre תקון שטרות; cf., à son sujet et sur l'auteur, en général, Steinschneider, *Hamburger Catalog.* p. 88 et suivantes. R. Iaïr Bacharach, dans le tome 16 de ses manuscrits, avait conservé son manuscrit : קונטרסים ממהרר דוד בלומא מזולצבורג.

[3] כל אלה וזולתם היו לי לאב והייתי להם לבן ונתגדלתי בחיקם תה"ל הם יעמדו לי ויצדיקוני ליום דינא רבא.

[4] Cf. Horovitz, I, 22, note 47.

R. Joseph. De là une controverse qui fit que de Worms on s'adressa, pour avoir son avis, à Méïr b. Gedalya [1], le célèbre rabbin de Lemberg, dont la réputation était universelle parmi les Juifs. R. Méïr, habitué à voir ses jugements acceptés sans appel et ses sentences reçues comme des oracles, fier et orgueilleux, sans égards même envers de vieux érudits [2], leva simplement le jugement de R. Joseph en invoquant des motifs graves et sûr d'avance que celui-ci se soumettrait à lui et retirerait sa décision rabbinique. Mais R. Joseph, qui s'était appuyé dans sa consultation sur l'exemple de ses maîtres et l'ancienne coutume d'une communauté-mère allemande, n'était pas homme à s'incliner devant une autorité étrangère dans une affaire qui menaçait, croyait-il, un usage pieux. Il persista dans son jugement et tint résolûment tête à R. Mosé b. Gad Ruben aussi, quoique sans violence, car il était humble et doux.

C'était en 1612 environ. Lorsque R. Méïr b. Gedalya apprit la résistance de R. Joseph, qui lui parut offensante, vu la rareté du cas, il fit ratifier son jugement par les plus célèbres autorités de Pologne, pour flétrir ce rabbin obstiné et le faire connaître comme un ignorant, qui prêchait contre les paroles du Talmud même.

Le premier rabbin dont il avait demandé l'approbation était celui de Posen, R. Mordechai Jafe, l'éminent auteur du *Lebusch*, mort déjà le 7 mars 1612 [3]. En outre, il avait fait l'honneur de demander la ratification de son jugement au rabbin du cercle de Cracovie, sans doute R. Mosé b. Juda Cohen [4], à R. Loeb [5], rabbin de Brisk et de Lithuanie, et à R. Joseph Kases [6], rabbin de Lemberg et de Podolie. L'entente entre ces sommités des rabbinats polonais, lithuaniens, galiciens ou, comme on disait alors, du rabbinat russe, donna une si haute valeur au jugement de R. Méïr qu'il en devint irréfutable.

Pendant cet intervalle, l'impérieux rabbin de Lemberg fut appelé à la tête du rabbinat de Lublin [7]. Là, il eut l'intention un instant de flétrir publiquement Joseph Aschkenaz, de le déclarer indigne et déchu de son titre de rabbin, et de faire cette exécution dans la grande synagogue, un jour de synode, quand les rabbins et les

[1] שאלות ותשובות מנחיר, n° 21; voir J. M. Zunz, *ibid.*, 28-42.

[2] Cf. מחבת קודש, 1re livr., l'histoire racontée dans le mémorial de Lemberg sur sa querelle avec R. Abraham b. Israël Jechiel Rapoport.

[3] S. Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 47; Zunz, *Monatstage*, p. 12.

[4] Cf. Ch. N. Dembitzer, כלילת יופי, f. 20 *b*.

[5] Voir A. L. Feinstein, עיר תהלה, p. 23, 154, 161, note 37.

[6] Ch. N. Dembitzer, *ibid.*, f. 19 *b*, et Feinstein, *ibid.*, p. 25, 161, note 38.

[7] Cette nomination fut faite en 1612. Voir J. M. Zunz, *ibid.*, 38; Dembitzer, *ibid.*, f. 20 *a*.

représentants des communautés lointaines et proches y seraient rassemblés[1]. Mais il trouva que ce serait encore trop d'honneur pour R. Joseph, qu'un homme comme Méïr b Gedalya s'occupât d'un être aussi vil, d'une pareille charogne, ainsi qu'il s'exprime. Il résolut donc de donner plutôt jour à sa mauvaise humeur dans une lettre adressée au rabbinat de Worms, dont le chef, était, à cette époque, R. Israël Isachar b. Nathan Cohen, son parent[2]. Dans le transport de sa fureur, aucune expression ne lui parut trop violente pour le rebelle. Une dénonciation calomnieuse lui avait encore appris que, à en croire un bruit répandu par R. Joseph, lui, R. Méïr aurait retiré son jugement. Lui, dont on venait chercher les avis de toutes les contrées de la terre, dont les disciples étaient déjà des chefs d'écoles et des autorités rabbiniques en Israël, des écoliers desquels Joseph Aschkenaz n'approchait pas ! Il se croyait autorisé à user envers le coupable, qui lui était d'ailleurs inconnu, d'un langage dénué de tout esprit de douceur et de modestie. Joseph est traité par lui d'être abject, digne de l'interdiction, indigne d'occuper une chaire rabbinique ; il en parle comme d'un homme qui ne sait pas lire le Talmud, et à plus forte raison ses commentaires, ni ses gloses ; d'un être incapable de comprendre l'avis de R. Méïr, et qu'il serait donc nécessaire de déclarer déchu du droit de formuler des jugements rabbiniques. Il laisse au rabbinat de Worms, qui se trouvait plus à proximité de l'ignorant, le soin d'exécuter le jugement et de venger Moïse b. Gad Ruben[3]. La violence du langage que R. Méïr, avec sa nature emportée et fière, avait employée, n'avait naturellement qu'une importance scolastique. Il ne vint à l'esprit de personne la pensée d'attaquer la dignité rabbinique de R. Joseph, ou de le suspendre complètement de ses fonctions ; ce que le violent apôtre, dans la lointaine Pologne, ne soupçonnait pas, c'est que Joseph Aschkenaz, celui qu'on attaquait avec une si grande vio-

[1] Consultations de R. Méïr de Lublin, n° 88 : וכבר עלה על דעתי לגלות קלונו ברבים ולהרים המצנפת והעטר' מראשו פה בב"ה הגדול דק"ק לוב"לין בהתאס' קיבוץ גדול מראשי ישיבות ומנהיגי כל הארצות ביומא דשוקא אך חזרתי מנחשבתי זאת מלעשות זאת בפרסו' גדול כזה פן יהיה לו לבבוד שאיש כמוני חיוב ישפל בנבילה ושפל כנותר.

[2] Son nom est consigné en entier dans le mémorial de Worms, p. 5, dans lequel Rachel, p. 6, et Rébecca Gütchen, p. 11, paraissent désigner des filles de ce rabbin. Isachar Baer Eulenbourg se trouva avec lui à Neustadt sur l'Eysch. Voir באר שבע, f° 103*a*.

[3] גם נתן הראוי והמחויב עליכם לחוס ולחבוש מהמסירת עלבון הזקן האלוף המופלא מהר"ר משה"ה בן מהר"ר גד דארבן ארי שבחבורה הקדושה שלכם הנעלב והמחבויש ברבים על לא חמס בכפו בגרמת והסתת ולישנא תליתאי של האיש הצבוע הנזכר.

lence, était trop connu en Allemagne, d'où il était sorti, pour qu'à Worms, on pût se laisser entraîner à prendre contre lui des mesures sévères. Joseph lui-même n'eut connaissance de cette épître injurieuse que pendant un voyage qu'il fit à Francfort. Humble et conciliant, comme il l'était devenu par l'exemple de ses pieux maîtres allemands, même devant une offense, il eût été prêt à supporter aussi cette attaque en silence, si l'affaire ne l'eût pas forcé à accepter le combat, dont, personnellement, il eût préféré s'abstenir. C'était la coutume qui demandait à être protégée, car elle lui paraissait en grand péril, par suite de la décision du rabbin polonais. Il se contenta donc, en se plaçant sous la recommandation de ses anciens maîtres, qui témoigneraient un jour pour lui, devant le trône de l'Éternel, de rejeter par une contre-déclaration énergique le reproche de mériter l'interdiction ; il ne s'arrêta pas au langage étrange et plein d'invectives, aux violences qui remplissaient l'acte d'accusation de R. Méïr, et de démontrer la justesse de sa décision première à tous ceux qui suivraient ses déductions d'un esprit libre de toute chicane. Il déclara catégoriquement ne pas vouloir se laisser aller à d'autres polémiques. Mais la mort, obstacle autrement puissant, vint mettre un terme à la querelle : le mercredi, 16 Iyar 1616, R. Méïr b. Gedalya fut enlevé prématurément, à peine âgé de cinquante-huit ans [1].

Tandis que les injures de R. Méir, déjà en 1618, paraissaient complètes et sans aucun ménagement dans la collection de ses consultations éditées à Venise, les déclarations contradictoires de R. Joseph ne dépassaient pas un cercle restreint et discret d'initiés; elles eussent été sans doute oubliées, sans son petit-fils, Joseph Statthagen, qui, trois générations après lui, prit parti pour son grand-père. Joseph, rabbin de Statthagen, fils de Simson [2], qui fut peut-être le gendre du premier rabbin de Metz, consigna l'existence de la contre-déclaration dans son ouvrage [3], plein de l'esprit de Bachya b. Joseph, où il essaye, d'une manière étrange, mais avec autant d'esprit que de profondeur de sentiment, en traitant des règles sur l'abatage des animaux, d'en tirer, par une sorte d'exé-

[1] J. M. Zunz, *ibid.*, 40. Son fils Gedalya, rabbin de Lubomiela, dit וכח כך הורה נ"ח ובא השמש בצהרים, dans la préface des Consultations de R. Méir.

[2] Statthagen signe la préface de son livre des mots ריסק בהח"ר שמשון ז"ל מק"ק בר"ץ. Dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XVI, 57, j'ai dit qu'à mon avis, Isaac Aschkenaz, assesseur au rabbinat de Coblentz, mort le 5 Iyar 1657, devait être un fils de R. Joseph. Si Samson eût été aussi son fils, Statthagen l'aurait tout aussi bien désigné comme tel.

[3] דברי זכרון, Amsterdam, 1705, publié, en deux parties, aux frais du riche agent de la Cour Liepmann Cohen et de son fils Hirz (cf. Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 86, note 1).

gèse spirituelle, pour ainsi dire, des leçons éthiques et des observations sur la pénitence. Quant à la contre-déclaration elle-même, qu'il possédait entièrement, il ne l'inséra pas dans son ouvrage, étant ennemi de toute polémique. Il est vrai qu'il autorisa ceux qui le lui demandaient à en prendre copie ; cela permettait à bien des rabbins allemands et étrangers qui s'intéressaient à cette querelle célèbre de prendre connaissance de ce document ; mais jusqu'à présent, on ne l'a trouvé que d'une façon tronquée dans des fragments du ms. d'Oxford 831, à la suite d'un opuscule de R. Mosé Bürgel[1] qui, par ce fait, acquit à tort la réputation d'avoir entretenu une correspondance et une polémique avec R. Joseph Aschkenaz. R. Iaïr Bacharach a conservé, dans sa collection de manuscrits, les actes et consultations[2] qui se rapportent à la querelle entre R. Joseph Aschkenaz et R. Méïr de Lublin. Si ce que Joseph Statthagen a appris, au cours d'une visite qu'il fit à Hanovre au célèbre rabbin de cette communauté, est vrai, R. Joseph Aschkenaz obtint, après l'apparition des Consultations de R. Méïr de Lublin, une réparation éclatante. D'après R. Joseph Meschullam Cohen, rabbin de Hanovre, mort le 12 Kislew 1703[3], et digne de toute croyance, un personnage d'une haute situation, R. Iesaya Hurwitz, l'auteur des « tables de la

[1] La copie, faite par Joseph Cohen Zedek, de ce manuscrit, faulivement désigné, a été imprimée par J. M. Zunz, עור הצדק, note 33, p. 34 et suivantes. Sur R. Mosé Bürgel, cf. Zunz, *Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 432. R. Iaïr Bacharach possédait de lui, dans le tome 46 de sa collection de manuscrits, aux f° 42-3 : קינה נפלאה מהגאון מוהר"ר משה בירגיל ז"ל על חורבן : נתפרדין ואחרון על פטירת בנו הגדול. Le nom de Bürgel tire sans doute son origine de la ville de Bürgel, en Hesse. Les erreurs de Carmoly, dans les *Annalen* de Jost, I, 62, accueillies par M. Cahen, *Revue*, VII, 110, ne sont relevées qu'en partie par J. M. Zunz, *ibid.*, p. 36.

[2] Dans le 24e volume, f°s 42-3, ainsi qu'il le rapporte lui-même dans son catalogue autographe du Beth ha-Midrasch de Vienne.

[3] ושמעתי מהרב הגדול כמוהר"ר יוסף כ"ץ ז"ל, דברי זכרון, I, 69 *b*, שהיה אב"ד בק"ק הנובר והמדינה ; בחותינו יחד בק"ק הנובר בחדש אייר תנ"ט במעמד כמה נוטרים. Le mémoriel de Hanovre, à qui j'emprunte la date de la mort de ce rabbin, consacre ces mots à sa mémoire : יזכור אלהים את נשמת החסיד והטהור ועניו המנוח הגאון הרב מדינת הר"מ מהור"ר יוסף בן הר"ר משולם כהן צדק לא מש מתוך האהל אהל של הלכה בחריצות ובקיאות ומעמד תלמידים וחדושי תורה יצא מפיהו מלבד שארי מידות תרומות והגונות שהיו בו ונתרבץ תורה ודורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות זכות התורה יעמוד לו ומלאכי רחמים יצא(ו) לקראתו ויקבל(ם)(ו) נשמתו ושכרו יהא כפול(ה) ונשמתו יקריב השר הגדול [על מזבח] של מעלה ויהלוך לפניו צדקתו ונשמתו תהא צרורה תחת כנפי האל לחסותו ויקריב האל חייתו ועמידתו עם אוהבי ה' כצאת השמש בגבורתו ויצא נשמתו בהשכמה בנשיקתו ביום א' י"ב ביסליו יצאה רוחו מקדבו בשנת תס"ד לפ"ק.

Sa tombe se trouve encore à Hanovre et porte le numéro 306.

loi », l'homme digne de tous les respects, qui était à cette époque, rabbin de Prague[1], aurait adressé une lettre au rabbin de Metz, cloué publiquement désormais au pilori de l'opinion, et aurait donné sa haute approbation au jugement de R. Joseph; de plus, il aurait ordonné formellement, et sous menace d'interdiction, à tous les possesseurs des Consultations qui venaient de paraître, de détruire dans tous les exemplaires la feuille sur laquelle les invectives grossières étaient imprimées. R. Joseph Cohen prétendait, ainsi qu'il le racontait à Joseph Statthagen à Hanovre et en présence d'un grand nombre de savants talmudistes, avoir vu personnellement à Metz encore cette lettre chargée des signatures d'autres autorités de l'entourage de R. Iesaya.

Cette déclaration du plus connu et plus célèbre rabbin de son époque aurait d'autant plus de valeur, si R. Iesaya a réellement été l'élève[2] de R. Méïr b. Gedalya et a ainsi fait passer le témoignage de la vérité avant sa vénération pour le grand maître. Mais, en tout cas, un des successeurs de R. Guedalya, R. Mordechai Süsskind Rothenburg, rabbin de Dublin, s'est décidé pour R. Joseph dans ses consultations, n° 14, comme l'usage religieux de l'Allemagne se réglait en ce point selon son avis[3].

L'expérience pleine d'amertume que venait de faire R. Joseph n'eut pas la force d'affaiblir, encore moins de paralyser son amour pour la vérité et pour les usages pieux. Il y avait trente-deux ans qu'il était à la tête de la communauté de Metz ; il siégeait depuis le même nombre d'années au tribunal de la communauté, à côté de son collègue Lazare l'aîné, lorsque le 9 novembre 1627, après la mort de Salomon b. Gerson Zey[4], le fils de celui-ci, Maharam Zey, fut élu pour lui succéder[5]. Le choix de ce rabbin, apparenté à la plus grande partie de la Communauté, ne parut évidemment pas correct à R. Joseph et le poussa, à un âge déjà très avancé, à rompre avec sa Communauté, à entreprendre une guerre acharnée avec ses anciens collègues et à abandonner sa place.

Avant cet incident déjà, dans des cas où certains assesseurs se trouvaient être parents d'une des parties, R. Joseph avait insisté sur la nécessité de faire venir des juges du dehors pour

[1] S. Hock, dans Lieben, *Gal Ed*, p. 32.

[2] R. N. Rabinowitz, dans ses notes sur J. M. Zunz, עיר הצדק, p. 30, ligne 3, הערות ותקונים לספר עיר הצדק, Lyck, 1875, p. 5.

[3] Voir תוכחת מגולה d'un auteur anonyme dans ראשית בכורים, p. 28 *b* : לבוק ושט אוזות פטומות וגם בחתיכה שנשאר בראש האוזא ודוקא להראות למירה לראו' טאין בו ריעות'.

[4] D. Kaufmann, *Revue*, XX. 309.

[5] *Revue*, VII, 107 et 207.

arranger les différends ; la chose était arrivée souvent déjà, car ces liens de parenté étaient inévitables dans une communauté que R. Joseph avait connue si petite et qui, sous ses yeux, s'était développée considérablement depuis plus d'une génération. Ses collègues, au contraire, à l'exception de Jacob Lévi [1], paraît-il, persistèrent à vouloir être considérés comme les seuls juges autorisés, dans tous les différends qui pourraient surgir dans la Communauté. Ils avaient pour eux la lettre du privilège ; les autorités avaient, en réalité, et à diverses reprises, accordé à la Communauté le droit de juger à son tribunal tous les procès civils ; mais la conscience de R. Joseph Aschkenaz ne lui permettait pas d'agir contre l'esprit et les préceptes de la loi rabbinique, qui exclut de tout débat le juge apparenté. Il laissa les choses arriver au point qu'un comité, que son attitude lui avait rendu hostile, procéda à l'élection d'un nouveau rabbin et sollicita la sanction des autorités civiles pour le choix qu'il fit de R. Mosé Cohen de Prague [2]. Mais il s'intitule encore le 14 décembre 1627 presbitre des Juifs [3] et demande, dans sa requête au duc de la Vallette, gouverneur de Metz, qu'il soit accordé aux parties, dans tous les cas où, pour cause de liens de parenté, elles auraient lieu de suspecter le tribunal, le droit de réclamer, d'après la loi juive, un autre tribunal, même si ce tribunal doit être formé de rabbins étrangers, et qu'en outre, on mettrait fin aux menées des usurpateurs, qui exigeaient que tous les cas de procédure fussent portés devant leur forum. Le gouverneur communiqua aussitôt la copie de cette requête à Alexandre Lévy, collègue de R. Joseph, dont l'hostilité à son égard était bien connue, et à Maharam Zey, qui venait d'être élu. Dans leur déclaration contradictoire du 22 décembre 1627, ces deux rabbins représentent R. Joseph Lévi, le rabbin de la Communauté, comme tellement aveuglé, qu'on devait avoir des doutes sur l'état de ses facultés mentales [4]. L'affirmation de R. Joseph

[1] Celui-ci, *Revue*, VII, 206, n'est pas désigné, dans la déclaration contradictoire des quatre assesseurs au tribunal, comme ayant pétitionné avec eux.

[2] *Ibid.*, 113.

[3] C'est seulement le fait que, le 8 août 1627 déjà, la sanction du gouvernement est demandée pour l'élection de R. Mosé Cohen, de Prague, comme nouveau rabbin de Metz, qui peut avoir induit en erreur M. Abraham Cahen, car les documents que lui-même a mis au jour sont contraires à cette assertion. M. Abr. Cahen n'a pas remarqué que le Joseph Lévy nommé dans ses documents est précisément le rabbin de Metz à qui il fait quitter la ville dans le courant de l'année 1626, *ib.d.*, 112. L'examen des documents qu'a publiés M. Cahen (204-206) montre incontestablement le conflit qui a éclaté entre Joseph Aschkenaz et ses collègues.

[4] C'est ce qui est prouvé par les paroles (*ibid.*, 207, ligne 8) : Joseph Lévy, *l'un des élens, qui est aveugle en tel estat qui les peut aisément juger qu'il n'a pas les fonctions de son esprit libres.*

que l'intervention de juges étrangers a déjà été réclamée dans le cas de parenté entre juges et parties est traitée d'invention malveillante. Les autorités civiles, qui n'avaient souci que de l'union et de la paix de leurs administrés, durent ajouter foi à cette déclaration d'une majorité puissante et céder. Joseph Lévi et son parti furent renvoyés devant leurs adversaires mêmes, et il leur fut ordonné, sous menace de punitions, d'accepter irrévocablement la décision de ce tribunal. En outre, pour détruire à tout jamais toute idée de protestation, le gouverneur donna l'ordre au sergent de la ville de Metz, le 24 janvier 1628, de faire exécuter toutes les décisions de la Communauté juive et de conduire simplement les récalcitrants aux portes de la ville[1]. R. Joseph Aschkenaz se déroba à ce sort, il se retira à Francfort-sur-le-Mein, après avoir administré Metz pendant la durée d'une génération durant laquelle il n'avait pas peu contribué par ses services personnels à faire fleurir la jeune communauté. Mais ses jours d'exil ne devaient pas être de longue durée. Dans cette même année 1628, ainsi que s'exprime son petit-fils Statthagen, la mort le délivra des souffrances et des déboires de toutes sortes dont des esprits incapables de l'apprécier avaient abreuvé sa vieillesse[2].

Lorsque dans le courant de l'été 1628, Jacob b. Jekuthiel Kauffmann imprima à Hanau son petit livre[3], dans lequel, aux 620 lettres des dix commandements, il rattachait les 613 du Pentateuque, il ne put parler de son beau-père, le Gaon R. Joseph Lévi Aschkenaz sur le frontispice, qu'avec la simple mention de sa mort.

La mention toute respectueuse de R. Joseph par R. Isachar Baer Eulenbourg, qui s'était rencontré avec lui à Neustat sur l'Eysch, près de Nuremberg, lieu de naissance d'Elia Bachur, et qui l'avait nommé R. Joseph de Metz, et reconnu comme une autorité rabbinique, cette mention plaide encore plus haut pour ce dernier que la dénomination de Gaon dans la bouche de son

[1] *Ibid.*, 208.

[2] יהמה רבו טעים והלכו דורות כי אבא מורי זקני ז"ל נפטר בשנת בצ"ח לפ"ק (בק"ק פראנקפ"ורט דמיין) ואין נזי שיודע מכתביו ואידה אישה הם.

[3] עדות יעקב daté, à la fin, d'après Deut., xxxi, 19 : ביום ערב טבת בשנת וכפרשה ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיכם לפ"ק (1628) par allusion aux versets mémoriaux dans lesquels il avait dénaturé le texte des dix commandements. Sur la feuille de titre, il est dit : הברי האלוף מוהר"ר יעקב ב"ר יקותיאל קפמאן ז"ל חתן הגאון מה"ר יוסף כוי אשכנז ז"ל דק"ק מיץ.

[4] Voir באר שבע, p. 103 *a* : בהיותי כאורח נוטה ללון בק"ק נייאשטאט כמיוך לנורנב"רק והיו שם אז יקרי בחבורתי שלשה רבנים מובהקים הלא המה החכם השלם מוהר"ר יששכר י"ץ ר"מ ואב"ד דק"ק וורמישא

gendre, dénomination qui, du reste, avait une haute signification à cette époque. En outre et comme pour détruire tous les doutes et effacer toutes les ombres que les insinuations malveillantes de R. Méïr b. Gedalya faisaient peser sur R. Joseph, un vers d'une chanson allemande, sans doute de la rue des Juifs, s'est conservé, dans lequel, à côté de Mordechaï Meisel, représenté comme un prince de la finance, les paroles suivantes montrent le modèle d'un maître en Talmud[1] :

Ich mucht so wol lernen als Rabbi Josef Aschkenas.

Je voudrais être aussi profondément savant dans le Talmud que Rabbi Joseph Aschkenaz.

Moins la succession des rabbins de Metz est chronologiquement connue, jusqu'au moment où R. Mosé Cohen[2], de Narol, entre en fonctions, plus il est important qu'au moins, l'influence du premier rabbin de Metz soit reconnue et fixée dans l'histoire.

Schwabenberg, 3 juin 1890.

DAVID KAUFMANN.

ועמיתי האלוף הנשגב [מ]והר"ר יצחק גבאי י"ץ והאלוף מוהר"ר יוסף מי"ץ נר"ו.

[1] Cf. D. Kaufmann, dans *Magazin*, XVI, 56 et suiv.

[2] Ainsi nous sommes redevables à R. Samson Bacharach, חום דשני, Consult., 68, de la connaissance d'un rabbin de Metz du nom de R. Mosé, צירא, qui, ains, que R. Joseph Aschkenaz, introduisit dans cette ville l'usage d'examiner l'œsophage chez les oies engraissées : ואח"כ בא שמדת הגאון החסיד מוהר"ר משה ציסא ז"ל שנתקבל אצלם לרב ומנהוג להחמיר כמו שכתבתי והנאני, Hock, dans *Gal Ed*, de Lieben, p. 61, n° 145, écrit Moses Zizza. D'après le mémorial de Worms, p. 14, le rabbin de Worms Elia b. Mosé Loans, mort le 24 juillet 1636, et d'une aussi grande célébrité dans l'histoire que dans la légende, aurait aussi été rabbin à Metz. Nous apprenons à la même source que R. Ahron b. Feiwelmann ou Weibelmann, mort rabbin de Fulda, aurait également occupé le rabbinat de Metz (p. 15). La commémoration suivante, dans le mémorial de Fulda, f° 19*a*, pourrait se rapporter à lui : יזכור אלהים נשמת הגאון המופלג בחכמה מוהר"ר שמואל אהרן בן מורינו רב רבי אלקנה ז"ל שהיה פה ק"ק בולדא אב"ד וראש הישיבה והרביץ תורה בישראל עבור שנתנו ירושיו וכו' [נפטר יום ה' ט"ו אייר תי"ב ונקבר ביום הנ"ל]. Le témoignage de Simcha b. Gerson Cohen, שמות, f. 9*a*, que Eliakim aimait à porter le nom ויבלין et de וויבער est une preuve à l'appui de mon identification.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

Nous extrayons ces notes, nos I à V, d'une très belle série d'études publiées par M. Fidel Fita dans le *Boletin de la Real Academia de la Historia*, de Madrid, tome XV, deuxième semestre 1889, sous le titre de « Nuevos Datos para escribir la historia de los Judios Españoles. » Notre n° VI est emprunté au même volume du *Boletin*.

I. (P. 313-332.) L'inquisition à Jerez de la Frontera. Série de pièces allant de 1481 à 1494 et relatives principalement aux convertis (Juifs et Musulmans), le plus souvent pour les impôts qu'ils doivent, ou les amendes qui leur ont été infligées par l'inquisition, ou les confiscations prononcées contre eux. Un acte du 29 décembre 1481 mentionne Mosé Abensemerro (Aben Zimra ?) comme percepteur de la somme due par les convertis — Acte du 12 janvier 1482 : Compte de 5,000 maravédis pour les gardes placés sur la frontière des Maures, dont les Juifs « del aljama de la hermandad » ont payé 2,000 maravédis. La *aljama de la hermandad* est sans doute une partie de la communauté juive de Jerez relevant spécialement de la Hermandad. — 8 janvier 1483. Mayr aben Sancho et Mosé aben Semerro ont entendu dire que les RR. PP. inquisiteurs ont donné ordre de publier que les Juifs de la ville et du territoire de l'archevêché de Séville doivent être expulsés, ou que, selon d'autres, les Juifs de l'archevêché et évêché de Cadiz entrent en ennemis, avec les Maures ? dans Séville et territoire ?) Ils sont inquiets et demandent au chapitre de la ville de s'informer auprès des RR. PP. Le consul de la ville est inquiet également, parce que les Juifs tiennent en ferme les revenus de Jerez et qu'ils sont débiteurs envers la ville (ou les particuliers). — 21 janvier 1483. Il se confirme que les Juifs seront expulsés. — 4 février 1484. Répit de six mois donné aux Juifs de Jerez, jusqu'au 7 juillet, par ordre du roi et de la reine, du 7 janvier 1484. — 21 mars 1484. Contrat entre Abraham, changeur ; Johana aben Verga, sa

femme ; Mira, femme de feu Symuel Corcos, Abrahan aben Caydo et Mosé Cor-Cos, gendres dudit Abrahan.

On sait que déjà un certain temps avant l'édit d'expulsion du 31 mars 1492, qui atteignit tous les Juifs de Castille et d'Andalousie, les rois catholiques, considérant que les Juifs étaient un danger pour la foi chrétienne et ébranlaient la foi des chrétiens (c'est le seul motif donné), avaient ordonné l'expulsion des Juifs d'Andalousie, mais on ne connaît pas la date de cet édit, que certains auteurs placent avant le 5 octobre 1478. M. Fita est d'avis que cet édit est postérieur à l'édit de grâce d'avril 1481 donné après l'établissement de l'Inquisition. Dans tous les cas, on voit que les Juifs de Jerez ne partent pas, soit que l'édit ait été annulé, suspendu ou mollement exécuté.

II. (P. 332-346.) Sambenitos dans le temple de Saint-Thomas d'Avila ; liste nominative allant de 1490 à 1629. La liste contient un grand nombre de personnes condamnées pour avoir judaïsé, et parmi elles beaucoup de Juifs nouveaux-chrétiens. Le total de la liste donne cent trois personnes brûlées sur le bûcher et quatre-vingt-deux réconciliées. Parmi les premiers figurent, aux nos 1-6 de la page 333, six des personnes condamnées pour le prétendu meurtre du saint Enfant de la Guardia, brûlées en 1490. Excepté quatorze condamnations au bûcher et treize réconciliations, toutes les autres condamnations à mort et réconciliations sont antérieures à la mort du grand inquisiteur Thomas de Torquemada.

III. (P. 442-447.) Bulle inédite de Sixte IV, du 31 mai 1484. Les Juifs et les Sarrazins sont trop mêlés aux chrétiens, en Espagne, principalement dans la province d'Andalousie. Ils ne portent pas la rouelle ; ils ont des serviteurs, servantes et nourrices chrétiens ; leurs médecins et pharmaciens sont employés par les chrétiens ; ils prennent en rente des revenus même ecclésiastiques, ils s'adonnent à toutes les branches du commerce et ils sont même exacteurs du trésor public ; ils ont, pour tout cela, des privilèges apostoliques, ce qui est un opprobre pour le christianisme et aussi un danger, parce qu'ils séduisent les âmes simples et les entraînent quelquefois dans leurs erreurs ; le Saint-Père révoque tous ces privilèges sans exception. Il n'est pas impossible que cette bulle ait été la cause de l'édit d'expulsion des Juifs d'Andalousie dont nous avons parlé plus haut (n° I), et qui serait de 1484 ou un peu postérieur à 1484. Pour des raisons politiques, la bulle ne fut publiée à Séville que le 30 janvier 1491. C'est le 12 février 1491 que le cardinal de Tolède expédie aux inquisiteurs

d'Avila l'autorisation de s'affranchir de l'exception du droit diocésain, dernier refuge des prétendus auteurs du prétendu meurtre de La Guardia. C'est cette affaire de La Guardia qui fut peut-être la cause déterminante de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Les rois catholiques, évidemment, après avoir conçu le projet de l'expulsion partielle, bornée aux Juifs d'Andalousie, ont dû en venir peu à peu à l'idée d'une expulsion générale.

IV. (P. 447 à 491.) Pièces relatives à l'inquisition de Séville. Les rois catholiques l'instituent par ordre du 27 septembre 1480, en se fondant sur une bulle de Sixte IV du 1er novembre 1478, laquelle, d'après eux, leur donne permission de nommer les inquisiteurs; texte de cette bulle, dont les considérants parlent de l'infidélité des juifs baptisés, qui pratiquent secrètement le judaïsme et en infectent même les chrétiens. — Bref de Sixte IV du 29 janvier 1482. La nomination a été irrégulière, parce que la bulle précédente était un peu obscure ; il y a eu de nombreuses plaintes contre les inquisiteurs nommés par les rois catholiques, ils ont été maladroits, ils ont poursuivi et condamné à mort des chrétiens authentiques ; le Saint-Père cependant ne veut pas avoir l'air de blâmer leur zèle en les révoquant, mais il refuse d'accorder aux rois catholiques la nomination des inquisiteurs d'Aragon. — Bulle de Sixte IV du 11 février 1482. Mentionne encore l'erreur commise par suite de la mauvaise rédaction de la bulle du 27 septembre 1480, laquelle a fait croire aux rois catholiques qu'ils pouvaient nommer des inquisiteurs, ce qui est contraire aux décrets des papes, ses prédécesseurs, et à la commune observance, comme il est déjà dit, du reste dans les bulles précédentes ; mentionne aussi de nouveau la maladresse des inquisiteurs nommés par les rois catholiques ; nomme, pour corriger sans doute l'effet des nominations royales, huit inquisiteurs de plus pour les royaumes de Castille et Léon, sous prétexte que les précédents ne peuvent pas suffire à réprimer cette *secte pestiférée* des néo-chrétiens. Parmi ces huit nouveaux inquisiteurs figure, avec le simple titre de bachelier, Thomas de Torquemada. — Bulle de Sixte IV du 10 octobre 1482, adressée à Isabelle la Catholique. Il y est question, en termes très vifs, des néophytes (anciens Juifs?) de Sicile (p. 469), et dans un autre passage, le Saint-Père assure qu'il n'a jamais douté de la sincérité du roi et de la reine dans la poursuite de l'hérésie des néo-chrétiens ; et s'il y a eu des gens qui ont, pour protéger les crimes de ces néophytes (ou ceux qui leur sont favorables), dit tout bas bien des choses (contre l'Inquisition), le zèle des rois catholiques n'a jamais été suspecté. — Bulle de Sixte IV du

25 mai 1483. Entre d'autres, destitution de l'inquisiteur Valence qui s'est conduit avec tant d'imprudence et d'impiété qu'il aurait mérité une grave punition. — Bulle de Sixte IV du 25 mai 1483, adressée à l'archevêque de Compostelle. Ordre de défendre aux prêtres chrétiens d'origine juive de fonctionner comme inquisiteurs dans les procès où le prévenu est accusé de judaïser ; un inquisiteur ne doit pas être suspect. — Même bulle de même date, adressée à l'archevêque de Tolède. — Bulle de Sixte IV du 2 août 1483. Sorte de pardon général pour le diocèse de Séville ; il y a eu des plaintes contre les sévérités excessives de l'Inquisition ; il est bon d'être modéré; accueillir tous ceux qui se confessent secrètement et promettent de ne plus judaïser ni rien faire de contraire à la foi chrétienne. — Innocent VIII, bulle du 26 novembre 1487, révoque enfin les inquisiteurs de Séville qui avaient été nommés par les rois catholiques, et dont Sixte IV avait déjà été fort mécontent.

V. (P. 561-598.) Nouvelle série de bulles relatives à l'histoire de l'Inquisition en Espagne. Les Juifs n'y figurent plus.

VI. (P. 347-360.) Les Portugais judaïsant de Saint-Jean de Luz, en 1619; pièce en français, suivie d'explications, par Wentworth Webster. La pièce est intitulée comme suit : « Procès-verbal fait par M. Ech[epare], greffier de Baionne sur le sacrilège commis par une Portugaise ayant craché le Saint-Sacrement dans un mouchoir [1], dont elle fut brûlée sur la place publique de Saint-Jean de Luz. » L'original est aux archives municipales de Saint-Jean de Luz, nos 283, 39. Après l'expulsion des Juifs du Portugal en 1496, les Juifs de ce pays vinrent s'établir à Saint-Jean de Luz et aux environs, à Ciboure surtout, où le port de Saint-Jean de Luz leur permettait de faire le commerce [2]. Ils furent suivis successivement par de nombreux néo-chrétiens du Portugal, qui avaient gardé le souvenir de leur origine et un certain attachement pour la religion juive. On les appelait marchands portugais ou Portugais tout court. La pièce donnée par M. Webster montre qu'ils s'en allaient quelquefois par simple crainte de l'Inquisition (p. 348), quand même on n'avait rien à leur reprocher au point de vue religieux. Elle montre également que dans le nombre de ces nouvaux arrivants, tous chrétiens, et la plupart nés et élevés

[1] Le mot *craché* ne se trouve pas dans le texte original (qui a toujours *caché*, non craché), mais seulement dans le titre qui a été ajouté plus tard.

[2] Ciboure est situé en face de Saint-Jean de Luz, dont il est séparé par une rivière.

dans le christianisme, il y en avait qui étaient prêtres, tels que Emanuel de Sanfus et deux autres prêtres portugais (p. 347), et Don Antonio de Faria (p. 348 et 352), et que les Portugais usaient de préférence, pour les pratiques religieuses chrétiennes, du service de ces prêtres portugais. On soupçonnait un peu ces prêtres d'être enclins au judaïsme, et, en général, on disait que la plupart de ces Portugais étaient secrètement juifs : ils chômaient notoirement les jours de samedi, n'observaient pas les fêtes commandées par l'église, ni en ces fêtes ne venaient à l'église pour entendre la messe que fort rarement, et même ne se souciaient pas beaucoup de paraître chrétiens (p. 348). On assurait qu'on les avait vus, un jour des Rameaux, cuire des pains azymes pour la Pâque, ce qui est très possible ; qu'une autre fois, on les avait surpris la nuit, avec des lampes et des torches allumées, fouettant le crucifix, ce qui est certainement faux (il est probable que, ce jour-là, ils avaient célébré le 9 *ab*) ; on disait enfin qu'ils avaient des livres « contenans cérémonies judaïques ».

L'événement qui fait l'objet de la pièce reproduite par M. Webster peut se raconter en quelques mots. Parmi les Portugais de Saint-Jean de Luz se trouvaient trois femmes, demeurant chez une chrétienne, c'étaient Catherine de Fernandez (p. 354), une de ses sœurs et la fille de cette sœur (p. 356). Catherine était veuve, âgée d'environ cinquante ans, native de la ville de Francos, en Portugal, professant depuis son enfance la religion chrétienne, et demeurant à Saint-Jean de Luz depuis un mois seulement. L'hôtesse chez laquelle logeaient les trois femmes les avait forcées, conformément aux règlements en vigueur, d'aller communier à l'église pendant le temps de Pâques (p. 356). Le 18 mars 1619 [1], à onze heures, après la messe, le prêtre Lissardy aperçut le prêtre portugais Don Antonio qui donnait à communier à plusieurs Portugaises, et il avait reçu ordre de l'évêché de Bayonne de surveiller les prêtres portugais; il fit attention, et il crut s'apercevoir que les femmes, après avoir mis la sainte hostie dans la bouche, portaient « quant et quant » la main à la bouche. La dernière et la plus rapprochée de lui était notre Catherine ; elle reçut l'hostie et, après avoir jeté un regard du côté de Lissardy, elle avait « bellement et à la dérobée, s'étant un peu plus couverte le visage, porté la main à la bouche, et de la bouche en bas vers le côté ». Lissardy lui saisit le bras, il trouva qu'elle cachait un mouchoir « sous sa cotte », et dans le mouchoir il trouva la sainte hostie

[1] C'était un lundi ; la Pâque chrétienne de 1619 était le dimanche 31 mars. La Pâque juive, de la même année, commençait le 30 mars.

fraîchement humectée. La femme, pensait-il, n'avait pas voulu l'avaler. Don Antonio dit à Lissardy en espagnol : Ce n'est rien, taisez-vous, qu'il n'y ait pas de scandale. Mais il n'y avait pas moyen de se taire. Don Antonio lui-même se crut forcé d'injurier la pauvre femme, elle fut livrée aux mains des sieurs « Baïfe et jurats » (bailli et jurés), qui la mirent en prison. L'affaire fit du bruit, et le lendemain, lorsque M. Doiharard, auteur du procès-verbal, vicaire-général et official de l'évêque de Bayonne, se rendit à Saint-Jean de Luz pour instruire l'affaire, il trouva tous les habitants dans un état d'exaspération extraordinaire. En route, il rencontra le procureur du roi, qui lui dit que la population ameutée faisait des préparatifs pour brûler la Portugaise, protestant qu'elle ne souffrirait pas qu'une si exécrable méchanceté demeurât impunie. Le vicaire-général et les magistrats s'efforcèrent en vain de calmer la foule et de protéger la femme contre la violence, les gens de Saint-Jean de Luz ne voulaient pas entendre parler de délai, de formalités judiciaires, ils s'impatientaient, s'irritaient quand ils entendaient les magistrats parler français et leur criaient de parler basque, pour qu'ils fussent en état de comprendre. Le vicaire-général fit une enquête sommaire, il entendit aussi la femme portugaise, dans la sacristie de l'église, et comme on la retirait, probablement pour la ramener en prison, la populace s'empara d'elle, on sonna le tocsin, et le vicaire-général, passant par la place publique, avec le Baïfe les Jurats et les principaux dudit lieu, y vit « un grand feu environné de force peuple, auquel cette misérable fut brûlée toute vive, chacun y apportant du bois et y accourants comme à un feu de joie ». Le vicaire-général fut « marri et déplaisant », mais il ne nous dit pas s'il n'aurait pas pu s'efforcer de sauver la victime et si les personnes préposées à sa garde l'avaient abandonnée par faiblesse ou mauvais vouloir, ou n'étaient pas en nombre pour la défendre.

Cette « exécution si précipitée » peut sans doute être attribuée « à l'énormité du sacrilège exécrable de cette malheureuse », mais il y entrait aussi une grande part de superstition. Les gens de Saint-Jean de Luz étaient marins, ils allaient tous les ans à Terre-Neuve (p. 355), comme ils font encore aujourd'hui, et ils étaient sur le point de partir. Ils disaient qu'ils avaient peur que Dieu ne les « abîmât », si la coupable s'échappait de leurs mains (p. 349), qu'ils n'auraient jamais le courage d'implorer Dieu parmi les dangers de la mer, auxquels ils étaient exposés tous les jours, si cette femme détestable restait impunie (p. 355), et comme ils craignaient qu'effectivement la justice ne trouvât pas le cas pen-

dable. Ils voulaient faire justice eux-mêmes, en tout cas avant de partir pour Terre-Neuve, afin qu'on ne profitât pas de leur absence pour laisser échapper ou punir moins sévèrement la coupable.

Était-elle vraiment coupable ? On ne peut pas affirmer absolument qu'elle ne le fût pas. L'obligation où étaient les Portugais de pratiquer le christianisme à contre-cœur, à qui les porcs à quelques excès, et la nécessité de manger la sainte hostie à leur paraître particulièrement pénible. Mais, en somme, pour ces choses et à cette époque, les témoignages des chrétiens contre les Juifs sont sûrement sujets à caution. Quand même il serait véritable que la pauvre femme ait caché l'hostie dans son mouchoir, peut-on contester absolument l'explication qu'elle donna de sa conduite : une toux l'avait prise qui la pressa si fort qu'elle fut contrainte de cacher ainsi l'hostie (p. 354) ? Il faut ajouter que tous les détails de sa conduite s'expliquent fort bien si l'on pense à la peur qu'elle dut avoir quand elle se sentit prise de façon si toux et qu'elle put se représenter les conséquences graves que pouvait amener ce petit accident [1].

La pièce publiée par M. Webster n'est pas inédite : M. Soulice, archiviste du département des Basses-Pyrénées, à Pau, a bien voulu nous fournir sur ce sujet des renseignements bibliographiques que nous reproduisons dans la note ci-dessous [2]. La reproduction de M. Webster est, par endroits, assez incorrecte, on pourra rectifier ses fautes de lecture d'après les éditions antérieures ; celle de Pierre de l'Ancre est également très fautive. Le nom de l'official de Bayonne, d'après une copie que M. Soulice a également eu l'obligeance de nous communiquer, est d'Oihararti ; le nom du prêtre portugais appelé Sanfus chez Webster, serait, d'après cette copie, Zantus. La même copie nous a permis de rectifier de suite le nom de famille de Catherine, que M. Webster a lu Farandea et qui, d'après le *Mercure français*, serait Fernandez (de Fernandes, d'après Pierre de l'Ancre). Les signatures

[1] Nous voudrions que M. Webster eût lu notre étude sur le Saint Enfant de la Guardia, publiée dans la *Revue*, n° 30 ; nous espérons le convaincre que cette histoire est de pure invention, à part l'exécution des prétendus meurtriers, qui n'est que trop véritable.

[2] Texte, dans *Revue d'Aquitaine*, 12e année, 1867-68, p. 384-394 ; Traduction du texte, avec notes, dans *Allgem. Zeitung des Judenthums*, 1877, p. 19 et p. 44, d'après la *Revue d'Aquitaine* ; Texte partiel dans Pierre de l'Ancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège*, Paris, 1622, p. 492-150 ; Analyse, dans *Revue des Sociétés savantes*, 4e série, tome V, mai 1867, p. 450 ; Mention, dans Basnage, livre VIII, ch. xviii, d'après Spondc, *Annalium Baronii continuatio*, tome II, p. 964 ; enfin, Récit d'après un imprimé spécial, dans *Mercure français*, t. V, 1619, p. 65 et suiv. Cf. *Revue*, VI, 113.

de la pièce sont, d'après la copie de M. Soulice : D'Oiharard, vicaire-général et official de Bayonne, et Detexpare, greffier.

Pierre de l'Ancre et le *Mercure français* nous apprennent qu'il circulait dès l'année 1619 une relation imprimée de l'événement.

Le *Mercure français* raconte comme suit la mort de Catherine. « Plusieurs, transportés de courroux, entrent dedans l'église, enlèvent de la sacristie ladite Fernandez comme un passereau, l'enlèvent à la face dudit lieutenant particulier (de Saint-Jean de Luz) et de plusieurs juges, la mettent à l'ihstant dans une barique vide, et un baril vidé de goudron pardessus la tête, épaules et bras ; puis remplissent ladite barique de poix, rousine (résine), goudron, paille, bois sec, et autres matières combustibles[1]. Tout le peuple, tant hommes que femmes y accourans, y mirent le feu et la firent brûler toute vive, sans que les officiers de la iustice les pussent empêcher. Après être brûlée, il fut trouvé dans les cendres des bagues de grand valeur, car elle était fort riche. »

Les autres Portugais de Saint-Jean de Luz furent obligés de quitter la ville dans un délai de trois jours ; ils se réfugièrent à Biarritz. Pierre de l'Ancre dit qu'ils étaient au nombre de 2,000. Le rabbin Isaac b. Mattatia Aboab de Fonseca, est peut-être né dans cette ville, et le rabbin Isaac Acosta, d'Amsterdam, y fut chef de la *iesiba*[2]. D'après une communication de M. Soulice, l'établissement des Juifs de Saint-Jean de Luz à Biarritz, est indiqué dans une délibération du corps de ville de Bayonne du 8 avril 1619, et un *hérem* aurait été prononcé par les rabbins contre les Juifs qui iraient de nouveau s'établir à Saint-Jean de Luz.

Le procès-verbal de M. D'Oiharard est daté du 30 mars 1619 (22 mars, dans Pierre de l'Ancre). Nous avons omis de dire que Lissardy avait été appelé le 16 mars à l'évêché de Bayonne, où l'official le chargea de bien surveiller les Portugais. On voit que cette recommandation a porté ses fruits, et qui sait si elle n'a pas excité outre mesure l'imagination de ce prêtre ?

Le procureur-général de Bordeaux fit informer au sujet « dudit brûlement », mais nous ne connaissons pas la suite qui fut donnée à cette information.

ISIDORE LOEB.

[1] Remarquer que la plupart de ces objets se trouvent particulièrement chez une population de marins et dans un pays où le pin résineux est très répandu.

[2] Sur tout cela, voir *Allgem. Zeitung des Judenth.*, 1868, p. 769 ; 1875, p. 6 ; 1877, p. 46. Cf. Kayserling, *Bibliotheca esp.-portug.-jud.*, p. 4 et p. 8. La communauté juive de S.-J. de Luz s'appelait la *petite Jérusalem*.

PFEFFERKORN

ET LA CONFISCATION DES LIVRES HEBREUX A FRANCFORT

EN 1510

Nous publions ici la partie du Journal de Joselmann relative à un épisode de la lutte que les Juifs de Francfort-sur-le-Mein eurent à soutenir contre Pfefferkorn, qui avait le dessein de s'emparer de leurs livres hébreux [1].

En 1509, un danger menaça les Juifs d'Allemagne. Le juif baptisé Pfefferkorn obtint de l'empereur Maximilien un édit, daté de Padoue, 19 août, l'autorisant à examiner le contenu de tous les écrits des Juifs, dans toutes les villes de l'Empire, et à détruire ceux qui blasphèmeraient la Bible et la foi des chrétiens. Cet édit contenait encore cette disposition que la saisie des écrits ne pourrait avoir lieu qu'au su des autorités et en présence de deux de leurs représentants et du curé [2].

La première ville d'Allemagne où Pfefferkorn mit son mandat à exécution fut Francfort-sur-le-Mein. Le Conseil, auquel il l'avait communiqué, se mit à sa disposition. La première partie de notre mémorial relate les incidents qui se produisirent lors de cette première confiscation. Des délégués du Conseil convoquèrent les Juifs à la synagogue et leur ordonnèrent d'y apporter tous leurs livres. Les Juifs obtinrent d'abord un court délai, mais, après des négociations de toute sorte et malgré leur résistance, ils virent leurs protestations avorter. Pfefferkorn confisqua provisoirement

[1] Ce Journal comprend 14 feuilles de format in-8° dont les feuilles 1, 2 *a*, 3 *b*, 4 *a* ne sont remplies qu'à moitié ; la feuille 5 *a* de même ; les feuilles 6, 7, 8 *a*, 8 *b* de même, enfin la 14e qu'en petite partie. Les feuilles 1 et 2 *a* paraissent être un manuscrit du greffier de la chancellerie, et les autres une copie manuscrite de Melchior Schwarzenberg, le greffier de Francfort.

[2] Voir à ce sujet Graetz, *Gesch. der Juden*, IX, p. 81 ; Kracauer, *Die Confiscation der Hebr. Schriften in Francfurt a. M*, dans la *Zeitsch. f. d. Gesch. der Juden in Deutschl.*, de Geiger, I, p. 165 et s.

168 livres, et ils durent promettre de ne pas vendre ceux qu'il leur avait laissés. Bientôt après Pfefferkorn quitta la ville.

C'est seulement à la Pâque de l'an 1510 que Pfefferkorn revint à Francfort pour confisquer le reste des volumes. Il en est question dans le second livre de notre Journal. Cette fois la résistance des Juifs fut plus énergique. Ils chargèrent de leur défense un excellent avocat du nom de Houssle (Houselni), qui accusa Pfefferkorn d'avoir contrevenu, en plusieurs points, à la lettre de son mandat, et lui reprocha de n'être pas assez compétent pour examiner le contenu des écrits. Enfin, Houssle voulait en appeler à l'empereur et au pape, mais tous ses efforts restèrent vains. Les Juifs durent livrer tout le reste de leurs écrits (plus de 1500), que le Conseil fit conserver dans des tonneaux.

J. KRACAUER.

I (1509).

Anno dni XVc nono vf dinstag nach Mathei ap. (25. IX) sein her Johann von Gryffenstein, dechant her Johann Brun schulmeister von wegen des capittels zcu sanndt Bartholomeus vnd doctor Adam, meister Friderich von Altzey licentiat, Gilbrecht von Holtzhusen vonn wegen eins erbaren rats zu Franckenfurt in der judischen sinagogen erschienen vnnd doselbst die gemein judischeytt vor sie zcukomen verbotten[1] lassen. vnnd als dieselben versamelt gewesenn, haben sie inen ein keyserlich mandat[2] lesen lassen vnnd daruff den judden alle vnd igliche ire buchere inn die sinagogen zcu tragen vnnd zcubringen bey den penen im mandatt verleybt (einverleibt) vnnd demselben mandat folgunge zcuthun gebotten. Daruf haben die gemein judischeitt inen bedenckens zcugeben begert, das ine zcugelassenn ist, vnnd darnach diesze nachfolgende meynunge zcu anttwortt geben : sie weren kurtzlich vnnd vngewarnter sachen angelangt wurden, darumb mochten oder konten sie als erschrocken lute so ylents nitt anttwortt geben. Es were auch ine one mogelich[3], alle buchere so in einer kurtze inn die synagogen zcu brenngen ; begerthen darumb inen ein zceitt zcugeben, dar inne sie ire buchere bey eynander suchen mochten ; sie wolten bey gutem glauben kein buch, so itzt hinder inen were, verussern. Daruf haben die geschickten vom capittel vnnd

[1] Mander.
[2] Du 19 août 1509.
[3] Unmöglich.

ratt noch kurtzem bedenckenn ine diesze meynunge furgehalten, nemlich zcum ersten wolten sie geloben, bey denn penen im mandat begrieffen, kein buchere, so itzt hinder inen sein, zcu uerussern[1] sunder die alle vnd igliche inn die synagogen zcu tragen vnnd zu liebern[2].

Zcum anndern, das sie solche versamelt buchere alle vnnd igliche keins vsz genomen vff erforderunge obgemelter herrenn vom capittell vnnd ratt denselben herren, wo sie hin wollten, vberliebern vnnd zcustellen wollen.

Vnnd zcum dritten, das ein iglicher judde seine buchere ime zcustendig, mit seinem namen vnnd wie igliche buche heisse vnnd wouon es sage, zceichen vnnd beschrybenn soll, so wolten sie ine bedenckens geben. Solchs alles, wie obstett, haben die raby vonn gemeiner judischeitt wegen bey den penen im mandatt bestimptt, zcuthun vnnd zcuhalten zcugesagtt vnnd versprochen.

Actum anno et die, quibus supra, post meridiem infra primam et secundam horas in sinagoga judeorum Franckfurdensium præsentibus Petro Schulz de Reichelscheym, Kiliano Folker de Vmbstat clericis moguntine diocesis, Hans Fischer judice seculari Franckfurdensi et Wygando Becker de Hungen laycis testibus ad praemissa vocatis.

[28, 9.] Vff fritag in profesto Michaelis sin inn der sinagoga erschienen decanus, scolasticus plebanus, meister Friederich von Holtzhusen vnd haben der judischeit das mandat, domit sich niemant entschuldigen muge, verlesen lassen; darzcu hat Pfefferkorn sin dinstbrieff auch verlesen lassen vnd dar vff etlich bucher begert, auch mit namen genent; daruff haben sich die juden bedacht vnd abschrifft des mandats begert, domit sie sich dem desterbasz wissen zu halten vnd zugeleben, vnd wo ine das abgeslagen wurde, sien sie besweret vnd beruffen sich an die key. mat[3]. vnsern allergnedigsten hern, dieselb zu berichten.

Daruf ist inen antwort worden, man wol ine abschrifft des mandats werden lassen, doch nicht desterminder dem befelh nach lud des mandats vnd abscheits zu handeln; des sie nit benugig[4], sunder protestirt vnd appelirt, wie vor; doch wo der rat usz oberkeit handelen will, mussen sie gescheen lassen.

Daruff hat Pfefferkorn etlich bucher, nemlich 168 zu ime genommen, sie in spital Sant Marta getragen (ehemalige Konstablerwache).

[1] Zu veräussern.
[2] Liefern.
[3] Kaiserl. Majest.
[4] Begnügt.

Item sie sollen den masar[1] vnd die villa[2], ir tegelich betbuch, nit mehr gebrauchen.

Item die judischeit sagen, sie haben friheit von bebsten vnd von keysern, das man inen ire bucher nit nemen sol, vnd ob man die horen, wollen sie die lesen lassen, doch kein dar geben, vnd was die juden den ersten tag zugesagt haben, die bucher inn die sinagog zu tragen, widderruffen sie; sy on iren der gemeyn judischeit willen geschen, sien ein teil nit anheym gewest.

Die mein[3] judischeit sagt, haben sich vff etliche priuilegien getzogen, die sie itzt antzeigen, vnnd wollen domit vff iren beruff, so vor beschen, beharren, in hoffenunge solch mandat bey key. mat. abezcuschaffen, nachdem key. mat. mit der warheit nit bericht sey.

Item als der judischeit furgehalten wartt, ob sie sich bey den penen in mandat verleybt verbinden, sich darin verfallen zcu sein etc.; wo vnder allen anderen buchern zwey bucher erfunden werden, die die ketzerey inhaltt, so wolt er[4] in alle andere buchere widder geben.

Darauff haben sich die judden des geweigert; es sey auch nit in irem beuelh vnd macht, dwyl esz ein gemein judischeit in ganczen reich betreffennde [sc. sache sei] sunder beclagen sich, das sie beschweret sein vnd repetiren iren beruff.

Item ist der judischeit dieser tag nachgelassen worden, alle vnd igliche ire gebrechen beschwerden vnnd priuilegien furczubrengen dem rat, vff das morgen (2. X.) keyne wyther beschwerunge oder hinderunge furgewant werden mocht, doch vnvbergeben vorgethaner zcusagengunge durch die judden bescheen; das die judden also angenommen, doch ires rechtens vnbenommen.

Feria quinta post Remigij (4. X) ist Hitziug[5] jude vnnd Nathan Chaym vnnd Calma[n] jude « zcum kessel » (sein) bey iren eyden sie dem ratt vnnd penen im key. mandatt eruennt ermanet worden, ob sie eyniche buchere mit geuerde[6] hinweg gethan haben vber ire zcusage, sie denn geschickten gethann haben; sie gesagt, sie sein der dinge vnschuldig vnnd alles verneynnt.

Mordocheus jude desglichen erinnert ist.

Item sein die gemein judischeitt abermals irer gelobde vnnd zcusage, kein buchere zcu uereussern erinnert vnnd ermanet worden bey vermeidung der penen im mandatt bestimptt.

[1] Corruption de *Machsor*.
[2] Tefilla.
[3] Allgemeine.
[4] Pfefferkorn.
[5] יצחק (Isaak).
[6] Frauduleusement.

II (1510).

9, IV. Vff dinstag nach quasimodogeniti, que fuit nona Aprilis anno 1510, sin inn der synagogen erschienen der hochgelerte her Herman (Ortlieb) doctor etc. vnd Johan Pfefferkorn als comissarien v. g. h.[1] von Mentz, doctor Adam, Jacob H.[2], Gelbrecht von Holtzhusen, Andreas Herden vnd der statschriber, vnd hat im anfang der doctor die commission dem rate zugeschickt vnd nach folgend die commission an die juden verlesen lassen, dar uff sich die juden bedacht vnd Bernhart Huszle reden lassen, vnd im anfang das sie sich verantwort haben : das sie nit gehandelt haben als die vngehorsamen, sunder sich alwege gehorsamlich gehalten ; ob sie aber nit die geschickelichkeit gebrucht hetten, sol man inen als vngeupten zugeben[3] vnd nit der vngehorsam[4]; vnd begeren, dwil die commission wytleuff tig vnd inen also balde nit antwort zu geben, auch zu behalten mugelich, acht tage zu bedencken.

Daruff haben sich v. g. h. Mentz commissarien bedacht vnd inen die zyt abslagen; sunder vermeynen lud irer commission zu handeln vnd so die erlegt werden, die vnformlich[5] funden, werde domit gehandelt wie recht ist; werden die aber togelich funden, sollen die inen widder werden.

Daruff die juden ire antwort : sie haben gehort die commission das er sampt der Pefferkorn alleyn als executor geschickt mit ermanung gehorsam zu sin, domit sie nit gestrafft werden etc. ; protestiren vnd betzugen erstlich die juden, das sie die key. mt. in allweg gehorsam wollen sin, des glichen v. g. von Mentz, wie ine gepurt vnd schuldig sin, das sie auch durch disz ir nachfolgen irer notturft halber furtragen sich des im, des sie schuldig sin zu thun, gar nichts weigern, noch sper[r]en wollen; aber sich findt in keyserlicher commission, das dieselb key. mat nit recht vnd wie ime selbst bericht ist, vnd wo commission mit verswigung der warheit vnd fuerbringung der vnwarheit erlangt si; dan war ist, sie ziehen sich auch des vf die verordenten vnd geschickten zu ersten verhandlung Johan Pfefferkorns, nemlich der geistichen vnd von eynem rat, das sie, die juden, erboten haben, die bucher furczulegen vnd examiniren zu lassen, vnd welche erfunden wurden lud des mandats oder befelh, execucion geschee; aber Johan Pfefferkorn hab sich des nit besetigen[6] lassen, sunder alle bete bucher vnd ander mit

[1] Unsers gnädigen Herrn.
[2] Heller.
[3] On doit le prendre en bonne part et non l'interpréter comme une infraction.
[4] Des Ungehorsams.
[5] Les livres qui seront trouvés biffés.
[6] Contenter.

der viele[1] in der juden schul inen entwert[2] vnd hinweg genommen, das die form der key. commission nit inhalt; solich erbieten aber key. mat. verswiegen ist.

So ist auch furgebracht, das der rat zu Francfurt die bucher genommen sollen haben; ist auch die vnwarheit, dan der rat nit, sunder Pfefferkorn[3]. So ist auch key. mt. furgehalten etc., das der rat zu Franckfurt mit sampt den geistlichen ire der juden priuilegien examinirt vnd haben erfunden dem mandat nit widderwertiges, vnd erbeten sich key. commission gehorsam zu sin; so der gelept werde, wie die inhalt, so hab v. g. herre von Mentz lud irer friheit nit zu gebieten.

Daruff ist dieser abscheit gemacht, das die juden aller bucher, die arwenig[4] sin sollen, zwey inn spital brengen, die Pfefferkorn besehen vnd als dann wytern bescheit der andern bucher warten sollen. — Am morgen mitwochen zu acht vhren (10. April) sin die obgemelten personen erschienen vnd Pfefferkorn die (Bücher) besichtiget vnd sagt, sie haben die nit alle bracht vnd nemlich miros[5]; sagen die juden, sij war, aber dasselb buch sij der kinder anfang vnd nit zu disem handel dienlich; wo er aber des nit entraten wolle, sijen sie gutwillig auch zu liebern; vnd darnach etlich ander bucher benent, die die juden sagen, sol sich erfinden, sie haben die by die hant bracht; also hat Pefferkorn begert alle die bucher, so er antzeigen werde, das sie die behalten; wes er aber nit antzeigen werde, das sie die alle liebern, dan alleyn wes er vor[6], hab er eyn notturft vnd on noit, die zu brengen[7]. Hat die judischeit antwort geben, wollen die antzeigung gern sehen vnd zu eyner vhren widder erschinen ire gepurliche antwort zu geben.

Nach mittemtage[8] vff mitwochen sin abermals die commissarien, des rats geschickte vnd die judischeit erschienen vnd durch iren redenern gesagt, das sie gestern zwo commission von v. g. h. von Mentz vszgangen, dar inn keyserlich comission verleubt[9], die form vnd masz geben, dar inn zu handeln, der nit gelept; hab sie vberflusziglich sich erboten, yeder sort eins zu legen; sij ine zwey yeder sort zu legen angeboten, das sie willig, haben das auch also verfluszig getan; nun wieder begert die bucher alle, vszgescheiden wes er ine geschrieben geben hab zuerlegen, das widder die commission sij; dar vmb begeren sie, wo sie wyter beswert wurden, musten sie wyter dar inn reden, das sie beswert wurden,

[1] Tefilla.
[2] Enlevé.
[3] Les a pris.
[4] Suspects.
[5] Zemiroth (?).
[6] Fordere (?).
[7] Et il serait inutile d'apporter les autres livres.
[8] Mittag.
[9] Verleibt (einverleibt).

vnd dar vmb an die key. ma[illegible] vnd [illegible] genedigsten hen den babst, das sie doch vngern [illegible] inn kuffunge, eyn erber rat werde sie nit vnbillich beswren lassen.

Daruff haben sich die geschickten benant vnd [illegible] Pefferkorn die bucher alle hat haben vnd [illegible] der [illegible] bucher benugig sin wollen, solich meynung den juden furgehalten.

Haben die juden daruff abermals wie vor repetirt, der keyserliche, auch. v. g. h. von Mentz commission gehorsam sin wollen, wie die inhalten, vnd vber dasselb wer yeder sort zwey dargelegt, das sie doch zuthun nit schuldig weren: dartzu wollen sie sich eynem rat verpflichten, alle andere bucher nit zuuerusseren biz vff erkentenusz, ob die togelich oder vntogelich sein: so haben sie auch bebstlich vnd keyserlich freiheit die solichs verbieten, so sij er Pefferkorn nit dermassen geschickt: so dunckt, sie sien beswert vnd beruffen sich an die Ro. key. ma[t] oder an v allerheiligisten vatter den babst, oder vor das camergericht, wo sich hin gepurt, vnd begeren sie by recht zu schutzen vnd zu schirmen, solichs haben die geschickten an rat zu brengen angenommen.

VI Donnstag nachfolgend (14. April) ist der rat eynheiliglich vberkommen, das nit angesehen der juden appellacion, sollen sie die bucher erlegen; also ist inen nach mittag solichs zuthun vmb awe uhren gesagt, das sie auch gehorsamlich getan vnd inn nitwen spital getragen, die die frunde[1] mit der menge gesehen haben, vnd do by sollen sie versprechen, was fremder bucher sie haben, nit zu verussern on wissen des rats.

des keyn vnd groisz
zweyerley sort sagt Pfefferkorn,
dreyerley sort sagen die juden
der [illegible] VII bucher
der [illegible] vor hetter (ysser wehetter)
der [illegible]
der [illegible] muros
der [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[1] [illegible]

NOTES SUR LA LITTÉRATURE DES JUIFS HISPANO-PORTUGAIS

MANUSCRITS ET ÉDITIONS RARES D'OUVRAGES ESPAGNOLS ET PORTUGAIS

Après la publication de ma *Biblioteca española - portugueza-judaica*, j'ai reçu de M. D.-H. de Castro, d'Amsterdam, un extrait du catalogue de sa bibliothèque si riche en mss. et en éditions rares d'ouvrages espagnols et portugais. Je donnerai ici le titre de ces mss. et de quelques livres parus depuis peu, en suivant l'ordre alphabétique des auteurs, ou des ouvrages quand ils sont anonymes. L'abréviation *Bibl.* renvoie à ma *Biblioteca*.

Abaz, Semuel (Bibl., p. 4), *Discurso contra los defençores de la Trinidad*, comp. por el Sr Haham R. *Yeudah Carmi*, en lengua italiana, y por my Haham R. Semuel Abaz su discipulo traduzido en la Española [ms. de 65 ff. in-4°].

Yeuda ou Léon Carmi fut Haham à Hambourg (Bibl., p. 34), ville natale de Semuel Abaz.

Abaz traduisit aussi en espagnol les discours hollandais composés par Jonathan Gher, qui se nommait avant sa conversion au judaïsme Jean Richer ; cette traduction et celle qui est citée plus haut se trouvent, en ms., sous le titre commun « Keset Jonathan », en possession de M. D.-H. de Castro.

Aguilar (Moseh Rephael de) (Bibl., p. 9), *Tratado da Immortalidade da alma* colegido e ordenado por o Sr H. H. M. R. de Aguilar [ms. de 20 pp. in-4°].

Il est à présumer que ce traité sur l'immortalité de l'âme était écrit en hébreu.

Ascamoth. Reglamentos, y ordenanças da S. Irmandade « Mazon Abanot », instit. nesta cidade de Amsterdam, no Año 5494 = 1734 ; revistas aº 5569 = 1809.

Ascamoth da Irmandade de « Hesed Ve'emet » para lavar difuntos. Estampados em Amsterdam, em casa de Yshac Yeuda Leaõ Tem-

plo, 5465 = 1705 (in-12). Idem em casa de Selomoh Mendez Coutinho, 5482 = 1722 (in-12).

ATHIAS (ATIAS), Yshac (Bibl., p. 14 et suiv.), *Fortificacion de la Fée*... compuest. por el H.-R. Yshac, morador de Lituania, y traducido de Hebraico en Romance par Yshac Atias en Hamburgo a° 5381 = 1621, y agora copiado en el Haya 5487 = 1727 por *Semuel Henriques*. [Ms. de 493 pp. in-4°.]

Il fut fait aussi de cet ouvrage hébreu, intitulé חזוק אמונה, une traduction hollandaise (en 5489 = 1729), dédiée par Daniel de la PENHA à Manuel-Lopes SUASSO. Elle se trouve en ms. (739 pp., in-4°) dans la bibliothèque de M. D.-H. de Castro.

AZEVEDO (Daniel Cohen d') (Bibl., p. 15), *Sermaõ heroico* pregado no K. K. de Talmud Tora em Amsterdam, 23 Menahem 5569 = 5 août 1809. Amsterdam, 1809 (in-8°).

BELILHOS (Daniel) (Bibl., p. 26), *Sermam funeral* as posthumas do seu dignissimo Mestre e Sogro o Senhor H.-H. *Yshac Aboab*, pregado na Esnoga em 14 Nisan 5453 = 1693 [Ms. de 32 pp. in-4°].

Yshac Aboab, maitre et beau-père de Daniel Belilhos, mourut le 4 avril 1693.

Carta escrita dos magnates dos Judeus de *Cochim* em a costa de Malabar aos Parnasim d. nosso K. K. desta cidade no año 5436 = 1676.

Memorias impressas de d° por *Mosse Pereyra de Paiva*, a° 5447 = 1687 (voir Bibl., p. 88).

Outra carta dos prim^s mencionad^s do año 5458 = 1698 e as *Asharot* impresas que se dizen em dito Reyno em Semini Hagaseret.

Mais hua *Carta* lhes escreveo de Londres no a° 5520 = 1760 o eminentis^mo H. H. M. (orenu) *Yshac Neto*. Dat. Cochim, 25 Tisri, a° 5528 = 18 octobre 1768 (ms.).

Carta lamentavel p. h. calamidades que padeceraõ n^s Irmaõs os Judeos de *Polonia* alta e baixa. Escrita de diversos lugares do seus Hahamim do K. K^s dos Asquenazim desta, no anno 5469 = 1709.

Mais hua d^a a mesma causa escrita dos Hahamim de *Berlin* aos Parnasim de nosso K. K^s dos Portuguezes [ms.].

CHUMACEIRO (Abraham Mendes) (Bibl., p. 38), *Sermaõ* pregado p. muy docto... no K. K. de Talmud Tora, año 5500 = 1740 [Ms. de 42 pp. in-4°].

FONSECA HENRIQUES (Francisco de), *Medicina Lusitana*, socorro delphico, dedicad. aõ S^r Nuno da Cunha.

Amsterdam, em casa de Miguel Diaz, anno 1731. Fol.

Gazeta de Amsterdam, a° 1678. Imp. David Tartaz, in-8°.

Le premier numéro de ce journal, probablement le premier journal espagnol publié par des Juifs, parut le 24 janvier 1678, et le dernier le 14 novembre de la même année.

Honras posthumas que fez nosso Kaal Kados em Sabbat 11. de Tamuz a° 5550 = 26 juin 1790, e em Domingo 13. dito do fallecimiento

do eminentissimo, e eruditissimo Haham R. *Saul Ben Arye*, Rab do K. K. dos Asquenazim desta cidade de felice memoria [ms.].

R. Saul ben Arye mourut le 19 juin 1790.

JAHUDA DE ASTRUC BONSENYOR (Bibl., p. 53), *Libro de paraules* e dits de savis e filosofs, *Los Proverbis de Salomo*, lo *Libre de Cato*, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documents por en *Gabriel Llabrés y Quintana*.

Palma de Mallorca, Impr. d'en Joan Colomar y Salas, 1889 (42 + 148 pp. in-8°).

LEAÕ TEMPLO, Selomoh Yeuda (Bibl., p. 58), *Sermaõ* comp. p. H H..., e pregado por elle aos 8 de Adar 5436 = 1676 nas nupciales festividades de seus Irmaõs [ms. de 20 pp. in-4°].

Letras e Patentas que contem os Privilegios que se concederaõ aos Judeos Espanhoes e Portuguezes no Reino de França desde o a° 1550. Assi mesmo o retificaçaõ de sobre ditto com mais expressas clausulas em sua carta. Escrita... em Paris 15 nov. 1777 pelo conselheiro d'Estado Lieut. Gener. de Police e c^a^ a *Rodrigues Pereyra* de Paris, Pencionario de S. Mag^de^, Secret. Interprete de d° da Sociedade Royal de Londres, Agente da naçaõ Jud. Portugueza em Paris [ms.].

LEVI (Victor) (Bibl., p. 113), המים המרים המאררים ó la agua de la סוטה por... Romance interesante (Judéo-espagnol). Constantinople, impr. en la Imprenta de « El Telegraf », 1889 (64 pp. in-8°).

MAIMONIDE ou Moseh de Egypto (Bibl., p. 56, 65), *Tratado de Penitencia*, nuevamente traduzido de la lengua santa por R. *David Cohen de Lara*, 3 Nisan 5420 = 1660. Amsterdam, en casa de Joh. Zacharias Baron, 1660 (in-4°).

MENASSEH BEN ISRAEL (Bibl., p. 68 et suiv.), *Libro* yntitulado *Sapha Berura*, h. e. *Grammatica hebrea* comp. p. o S^r^ H. Menasseh ben Israel. O. Talmid *Selomoh de Oliveyra* fecit [ms. de 67 pp. in-8°].

MONTEYRO (Eliau), *Sermam* pregado em caza de *Abraham de Josseph Mendez Couthio* por a morte de *Semuel de Selomoh Abaz* [ms. de 47 pp. in-4°].

MORTEIRA (Saul-Lévi) (Bibl., p. 74 et suiv.), *Declaracion del Talmud* de algunos lugares, que a la primera vista repugnan al entendimiento umano censurados y calumniando a muestros sabios el Sixto sinense en su Biblioteca [ms. de 107 ff. in-4].

Ce ms. est identique avec la « Repuesta » du même auteur (Bibl., p. 75).

Fol. 69 on trouve une *Carta* escrita de Jerusalem, por David Senior, a° 5398 = 1638 ;

Fol. 79 : *Carta* que de Levante escrivio el Jagan (Haham) Ymanuel (recte *Yshac*) *Aboab* ;

Fol. 99 : Al felissimo transito de Don *Lope de Vera* quemado en Valladolid por Judio, 25 julio 1644.

C'est la romance composée par Antonio Enriquez Gomez (voir Bibl., p. 50).

Oraciones que el K. K. « Honen Dal » costumbran dezir entre minha y harbit en el dia de « Bedendag ». Impresso en la Haya à Costa de M. S. y M. de P(into) anno 5534 = 1774 (in-8°).

קרבן תודה. Sacrificion de manifestacion, ó *Oracion* para presentar delante de la divina misericordia en este corte de Haya en los dias llamados « Bedendagen », ordenad. 19 março 1788. Judéo-espagnol. Amsterdam, Proops (1788), (in-8°).

Orobio de Castro, Yshac (Bibl., p. 81 et suiv.), *Respuesta apologetica* al libro que escrivio Don *Alonso de Cepeda* que intitulo Defensa de los terminos, y Doctrina de Raymundo Lulio, a° 1663. Sacada fiel y correctamente de su original, y corregido con todo cuydado, por *Abraham Machorro*, 10 Henero 1703 [ms. de 211 pp., in-4°].

Cet Abraham Machorro, « insigne en la flauta y la pluma », est loué par Daniel Levi de Barrios dans un sonnet (Opuscules).

Pauta dos S^res^ e S^ras^ Irmaos et Irmans da pia Irmandade dos Velhos et Velhas intitulada, « Misheneth Zequenim », anno 5513 = 1753. Amsterdam, in-4°.

Penso de la Vega (Joseph) (Bibl., p. 85 et suiv.), *Discurso academico* hecho en la insigne Academia de los Sitibundos, dedicado al S^r^ *Gabriel Arias*. Amsterdam, 1683, in-4.

Privilegios de Livre Cidade Imperial, dados pelo Conde de *Wiedt* é seus Filhos, com Authorizacaõ Cesarea á todas as Naçoins e Religioens que viesem a Povoar a nova Cidade de nieuve Wiedt, situada sobre o Rin, proximo de Colonia ; prometendo solemnemente immunidades e beneficios mais particulares á os Hebreos Portuguezes e Espanhoẽs. E havendo D° Conde dado ordem de seu Comiss. Pedro Rodingh em esta cidade de Amsterdam para tractar sobre este cazo com os da nossa Naçaõ passaraõ varios dos nossos ad^s^ Lugar a tractar S^c^ o nosso estabelecimento, propuzeraõ e se lhes concederaõ mais e mayores immunidades e assim mesmo de S. A. Serenissema Maxim. Hendrik, Principe é Eleitor de Saxonia, Arcobispo de Colonia. 17 mayo 1667 [ms.].

Rodrigues (Daniel-Cohen) (Bibl., p. 94), *Sermam* moral pregado neste K. K. de Talmud Tora 27. Menahem 5480 = 1720. Amsterdam, S. Proops, 5480 = 1720 (in-4°).

Avec une approbation du Haham R. Selomoh J. Ayllon.

Sagache (Abraham-Israel), *Libro de los Acuerdos* de la Nacion y asi mas las *Ascamoth* que tiene este K. K. de Talmud Tora de Amsterdam. Hecho por..., a° 5398 = 1638 [ms. de 201 pp. in-4°].

Silva (Jacob Gomez de), *Sermam* de principio y fin, pregado na Yesiba de « KeterAtalmidim » por... Amsterdam, 5477 = 1717 (in-4°).

Avec quelques sonnets et dizains de l'auteur.

Solla (Semuel Mendes de) (Bibl., p. 104), *Sermaõ* composto e pregado por H. H... [ms. de 34 pp. in-4°].

Orden de la Agada que se puede dezir en la noche de Purim [ms. de 12 ff. in-4°].

II

UN VOCABULAIRE ESPAGNOL

Les Juifs d'Espagne qui trouvèrent un asile en France conservèrent encore longtemps après leur arrivée dans ce pays la langue espagnole ; à Bayonne même, il y a peu de Juifs qui ne comprennent cet idiome.

Les Juifs dits portugais ont même conservé jusqu'à nos jours, dans leur parler, des mots et des expressions d'origine espagnole. Nous allons citer un certain nombre de mots espagnols que les Juifs de Bordeaux emploient encore et que M. J.-C. Molina de Paris a eu la bonté de recueillir.

Les Juifs de Bordeaux, pour la plupart, emploient pour les cérémonies religieuses des mots espagnols, ainsi : *Lavadores*, laveurs chargés de faire la *levadura* ou *Rehiza*, aux hommes décédés ; les pieuses femmes qui font la *Rehiza* s'appellent *Hermanas*, et les sept *Hakaphot* autour du cercueil : *Arrogamientos*. *Rogativa* se dit de la prière des Juifs à leurs derniers moments.

Capa, manteau, ne se dit que de la robe de la Tora, et *faja* (prononcez *fascha*) est en usage particulièrement pour la *Gelila*. Pour la lecture de la Tora, le Juif français-espagnol emploie encore aujourd'hui le mot corrompu *meldar*, comme le Juif allemand *leinen*.

Cumplido, accompli, est un terme employé à Bayonne, il fait son *cumplido*, c'est-à-dire sa *Barmitzwa*.

Mando est le nom donné au *schammes* ou bedeau des sociétés de secours mutuels.

Le soir de *Tischa-beab*, après l'office, les assistants se saluent par les paroles : « Morir habemos », nous devons mourir, à quoi on répond : « Ya lo sabemos », nous le savons.

Ils emploient encore une quantité de mots espagnols anciens, par exemple, « *ahoguar* », pour ahogar, étouffer ; « *desapegar* » pour despegar, décoller ; quelques-uns sont corrompus, par exemple, « *golos* », pour goloso, gourmand ; « *juismo*, pour juicio », intelligence.

Il est intéressant de voir comme les Juifs français-espagnols ont changé beaucoup de mots espagnols en mots français, en leur

donnant des terminaisons ou flexions françaises. Le Juif français-espagnol dit encore aujourd'hui : il a une « ahité », du verbe espagnol « ahitar », c'est-à-dire il a une indigestion ; il « ahijone », — du verbe esp. « ahijar », = il excite ; qu'il te « ayude », — du v. esp. « ayudar », = qu'il t'aide; que tu sois « aniquilé », du v. esp. « aniquilar, » = anéantir ; il a « arrastré » son ennemi, du v. esp. « arrastrar », = traîner, ou il « desconfie », du v. esp. « desconfiar », = se défier.

Le Juif bordelais dit : quelle « ganga » ! = quel ennui, quelle « alhaja ! » = bijou, quelle « angustia ! » = tourment, quelle « cara ! » = visage. En parlant d'une personne nonchalante, il dit : elle a de la « descanza »; une locution fréquemment employée par des mères israélites parlant des petits enfants est ma « joya », = joie, etc.

M. Molina nous communique encore une bénédiction espagnole après le repas, avec la remarque suivante : « Cette mélodie se chante sur l'air antique et traditionnel du Hallel des Portugais ». Le texte espagnol de cette bénédiction est :

Bendigamos á el Altissimo
Al Señor que nos creo
Demos le agradecimiento
Por los bienes que nos dio.
  Alabada sea su santo nombre
  Porque siempre nos ha piado
  Loor! Adonai que bueno,
  Que para siempre su merced.
Bendigamos á el Altissimo
Por el pan primeramente,
Y despues por los condumios
Que comimos juntamente.
  Por comimos y bebimos alegremente
  Su merced nunca nos faltó,
  « Odou l'Adonai ki tob
  Ki legnolam hasdo ».
Bendito sea la casa esta.
Que nunca manca en ella fiesta,
Tarde mañana es nuestra siesta
A nos. y a todos Hijos de Israel[1].

M. KAYSERLING.

[1] Le texte espagnol, nous écrit M. Molina, nous a été fourni par M. Elie Lévi Modena, administrateur du temple de la rue Buffault, à Paris. Cette bénédiction fut traduite en vers français, il y a environ un demi-siècle, par M. Lévi Alvarès, et se trouve dans l'ancien manuel israélite bordelais de M. Mardochée Molina, ministre-officiant.

NOTES ET MÉLANGES

UNE INSCRIPTION SABÉENNE

SOI-DISANT D'ORIGINE JUIVE

I. Edouard Glaser vient de publier, dans l'*Ausland,* une série
ticles qui ont pour but d'invalider quelques-unes des consi-
ations que j'ai émises dans cette *Revue*, ainsi que dans la
ue critique du 10 novembre dernier, en rendant compte de son
rage récent sur la géographie et l'histoire de l'Arabie. Comme
questions dont il s'agit ont un grand intérêt pour l'histoire, je
is nécessaire d'éclairer immédiatement la conscience des lec-
rs impartiaux sur les raisons qui ont motivé mes opinions et
m'obligent aujourd'hui encore à ne point accepter la solution
posée par le docteur Glaser. Je me bornerai, du reste, aux
ls points qui sont en connexion avec le judaïsme, et encore
ie manière aussi succincte que possible.

u cours de 1888, je me suis livré à l'examen critique des sources
tives à la persécution des Chrétiens de Nedjrân par le roi juif
Himyarites, dans un article qui a paru dans la *Revue des*
les juives, numéro de Janvier-Mars 1889. Ayant acquis la
viction que les écrivains ecclésiastiques et musulmans qui par-
de ces événements ont tous puisé à l'épître syriaque dite de
éon de Béth-Arshâm, qui se donne comme une œuvre contem-
aine émanant, en partie, du roi juif lui-même, j'ai cherché à
ontrer, par un grand nombre de preuves : 1° que l'épître a été
te, non comme on le croyait, au temps de Justin, où vécut
éon, mais vers la fin du règne de Justinien, trente ou qua-
te ans après la mort du prélat sus-nommé ; 2° que le fond du
t, rempli d'invraisemblances et de contradictions flagrantes,

perd tout caractère de crédibilité en face des historiens contemporains, Procope et Cosmas Indicopleuste, qui ignorent tout à fait et les persécutions des Chrétiens de Nedjrân et le judaïsme du dernier roi himyarite [1]. Quelques mois après, je reçus le premier fascicule du livre de M. G. intitulé *Skizze der Geschichte Arabiens*, dont je rendis compte aussitôt dans cette *Revue*. En examinant soigneusement les extraits donnés par l'auteur en traduction allemande pour prouver l'existence d'une dynastie juive himyarite entre 378 et 525, qui est l'année de la mort de *Dimion-Dhou-Nouwâs*, il me parut que la preuve manquait de solidité. La majorité des textes cités contient simplement l'invocation du « Dieu miséricordieux (*Rahmanan*) », quelques autres ajoutent les mots « Seigneur du ciel et de la terre ». Mais l'épithète « Miséricordieux » se lit aussi dans les inscriptions païennes de Palmyre comme un titre du Jupiter local, et l'expression « Seigneur du ciel et de la terre » revient dans l'inscription gueëz d'Axum, dont le roi païen s'intitule « fils de Mars (*Mahram*) l'invincible ». L'origine monothéiste de ces textes, tous fracturés ou effacés en grande partie, était donc loin d'être prouvée ; à plus forte raison était-on peu autorisé à les attribuer à des auteurs juifs. Une seule de ces inscriptions offrait, d'après M. G., la formule clairement juive « Seigneur du ciel et d'Israël » (*Der Herr des Himmels*

[1] La nullité historique du témoignage de Jacques de Saroug au sujet des persécutions de Nedjrân par les Juifs sera admise, sans la moindre hésitation, par tous ceux qui savent avec quelle légèreté ce polygraphe monophysite acceptait toutes les légendes qui pouvaient glorifier sa profession de foi. C'est lui qui a, entre autres, mis en vers la grotesque légende syriaque qui fait d'Alexandre le Grand un chrétien orthodoxe et un contemporain de l'invasion des Huns dans l'empire romain. Un auteur qui entonne sérieusement d'innombrables *Te Deum* sur un sujet aussi fantaisiste n'a pas besoin de grand'chose pour glorifier les prétendus martyrs de sa secte, surtout lorsque leurs meurtriers sont soupçonnés de judaïsme. Quant à l'hymne de Jean Psalitès, il repose sur l'homélie de Jacques de Saroug, sauf les chiffres et le nom de Harit, qui sont des interpolations postérieures.

Je profite de cette occasion pour appeler l'attention sur le nom monstrueux de *Tabalia* var. *Tabalig* que la Légende chrétienne et Jacques de Saroug donnent à Darius. Cette forme, écrite תיבריך, est, sans aucun doute, altérée de תיבריס « le Tocharien ». Les *Tokari* ou *Tochari* (en chinois *To-ko-lo*) étaient le peuple dominant de la Scythie ou du *Kharassan*, que les Perses désignaient par *Turân* ou *Aniran*. L'épithète péhlevie *Tûrânig* équivaut à peu près à *Scythianus*. Dînawarî dit qu'Alexandre traversa l'Oxus et poussa jusqu'à *Amuye* ou plutôt *Amûl* (Nöldeke, B. G. A., p. 41), capitale du Kharassan. Mar Jacob appelle Tûbârlâq-Tokharik, roi des Perses et des Amiréens אמוריי, et sous ce dernier nom il faut entendre les habitants d'Amûl, de sorte que l'énumération tout entière revient simplement au titre officiel des Sassanides : « roi d'Irân et de Turân ». Il est même assez probable que le vocable אמוריי se cache dans le nom corrompu אחשריש (var. אחשריש d'où l'éthiopien *Akhsyrs* que la légende applique à la famille de Darius. Il ne faut dans aucun cas penser à la forme perse *Khshayarsha*, que l'auteur chrétien n'a pu connaître ; il est plus vraisemblable que Mar Jacob avait encore sous les yeux la bonne leçon אמוריי, qu'il a tant cuirer dans son poème.

und Israels), mais cette traduction m'avait inspiré des doutes si graves que j'ai voulu avoir une copie de l'original et me suis adressé, à cet effet, au savant voyageur, que j'ai informé de mes doutes. M. G. m'a envoyé la copie des deux fragments de l'inscription dont il s'agit avec l'autorisation de la publier. Je ne l'ai pas fait parce que l'examen du texte original m'a convaincu qu'il ne vient nullement d'un auteur juif et que je n'ai pas voulu blesser le savant et obligeant voyageur qui, à ce que j'espérais, abandonnerait lui-même sa première impression, surtout après avoir eu connaissance de mes raisons. A mon profond regret, je vois que M. G., non seulement maintient l'origine juive de cette inscription, mais me prend à parti pour ne pas l'avoir publiée aussitôt. Dans ces conditions, je suis obligé de dire publiquement que je ne puis d'aucune façon admettre l'interprétation qui paraît à M. G. si écrasante pour ce qu'il appelle « mon idée fixe » relativement au non judaïsme des derniers rois des Himyarites. Cette vérité ressortira claire et évidente de la lecture du texte que je transcris ci-après en caractères hébraïques, après avoir rapproché l'un de l'autre les deux fragments de l'inscription, en conformité avec le procédé de M. Glaser [1] que je ne suis naturellement pas en état de contrôler.

בורך ותברך שם רחמנן דׄ[ב]שמין וישׂראל ו
אלההמו רב יהד דׄהרד עבדהמו ושהרם ו

M. G. traduit : « Loué et béni soit le nom du Miséricordieux, le (Seigneur) du ciel et d'Israël, et leur Dieu, le Seigneur des Juifs qui a .... leur serviteur Shahir et sa mère... » (Gepriesen und gesegnet sei der Name des Allbarmherzigen, des (Herrn) des Himmels und Israels und ihr Gott, der Herr der Juden, welcher ge...et hat ihren Knecht Schahir und dessen Mutter... [2])

Telle est l'inscription que M. G. déclare d'origine indubitablement juive (zweifellos von Juden herstammende Inschriftenpaare). Malheureusement, sa traduction ne tient pas devant les considérations suivantes :

1° Le membre de phrase רחמנן דׄ[ב]שמין ne signifie point « le Miséricordieux, Seigneur du ciel », mais « le Miséricordieux qui

[1] La fracture se trouve dans la première ligne après la lettre דׄ, dans la seconde, après le mot דׄהרד, qu'il faut visiblement compléter דׄהרדא = éth. ዘአርዳ, bien que M. G. n'indique pas de lacune.

[2] Je ne sais pas pourquoi M. G. met entre parenthèses le ו qui, dans sa copie, précède le mot שהרם, ni pourquoi il ne donne pas les mots subsistant à la troisième ligne.

est dans les cieux » ; cf. la formule juive et chrétienne אבינו שבשמים, Notre Père qui est dans les cieux ».

2° Le mot « Seigneur » n'existant pas et ne pouvant pas être suppléé, il devient certain que le mot וישׂראל n'est nullement relié à דבשמין, comme le prétend M. G. en traduisant « Seigneur du ciel et d'Israël ». Ce mot doit donc commencer une nouvelle phrase.

3° La locution « Seigneur du ciel et d'Israël » est logiquement impossible ; il faut « seigneur du ciel et de la terre », ou bien « seigneur du ciel, dieu d'Israël ».

4° Le ו de la fin de la première ligne ne saurait être rattaché au premier mot de la seconde ligne, comme le fait M. G., qui lit ואלההמו « et leur Dieu », car le suffixe המו « leur » ne peut se rapporter ni à « ciel (cieux) », ni à « Israël ». Il s'ensuit qu'après le ו il y a une lacune de plusieurs mots dont il faut absolument tenir compte. C'est à ces noms propres perdus dans la fracture que doit se rattacher le mot אלההמו « leur dieu ».

5° Un membre de phrase tel que « et leur Dieu, le seigneur des Juifs » ne peut pas suivre immédiatement celui de « seigneur du ciel et d'Israël » ; il formerait une tautologie insupportable.

6° Dans les centaines d'inscriptions sabéennes connues jusqu'à ce jour, le mot « son dieu » ou « leur dieu » est invariablement suivi du nom propre de la divinité, jamais d'une épithète. Par conséquent, les mots רב יהד, en admettant qu'ils soient bien lus et bien séparés, ne peuvent signifier « seigneur des Juifs », mais ils doivent constituer un nom divin unique, et naturellement un dieu païen.

Par suite de ces raisons, je me crois autorisé à regarder le nom ישׂראל de cette inscription comme représentant un nom d'homme sabéen, sans la moindre connexion avec « Israël », et je traduis comme il suit :

« Loué et béni soit le nom du Miséricordieux (ou des Miséricordieux) qui est (ou sont) dans les cieux. Quant à Yasurêl et [à X et à Y et à Z, ils ont remercié les dieux A, B et C] et leur dieu *Rbyhd* (?) qui ont secouru leurs serviteurs, ainsi que Shahirum[1] et... »

Conclusion inévitable : les auteurs de cette inscription étaient parfaitement des païens et non des monothéistes et encore moins des affiliés au judaïsme.

[1] L'usage constant de l'épigraphie sabéenne de placer un nom propre après les mots « son (leur) serviteur » me donne à penser que l'original avait ישהרם *Yashharum* au lieu de ושהרם ; dans ce cas on traduirait « qui ont secouru leur serviteur *Yashharum* et... ».

La disparition de la légende de la domination du judaïsme en Himyar renverse également l'affirmation de M. G. que le royaume contemporain des Lihyan, au nord du Hidjaz, frisait plus ou moins le judaïsme. Les Lihyan adoraient une déesse suprême nommée *Dha-Ghâbat* et, sans doute, une foule d'autres dieux. La phrase : הפרו הדת והארח, hâtivement rapprochée de l'hébreu postbiblique הפר דת « abolir la loi », signifie, en admettant que la lecture du premier mot de la phrase soit absolument certaine : il a rendu fertile le ravin (cf. talmudique *dût* « puits, creux) et il a conduit..... » et non « ils ont aboli la loi et la voie (religieuse) » ; הארח est un verbe parallèle à הפרו et nullement un nom pourvu d'article, lequel devrait être הנארח.

J. Halévy.

NOTES EXÉGÉTIQUES[1]

I. Le mot בי et les prépositions unilitères.

Le mot בי, comme terme de prière, a été expliqué de deux différentes façons. Ou bien on l'a traduit « par moi[2] », c'est-à-dire « par amour pour moi » ; ou bien on y a vu une contraction de בְּעִי[3], du verbe בעה, qui, en hébreu, signifie *chercher*, et en araméen, *demander*, et l'on a comparé le Targum בבעו, qui répond à l'hébreu בבקשה. Malgré ce rapprochement, cette explication laisse assez à désirer : 1° La disparition de l'ע au milieu d'un mot est presque sans exemple en hébreu, et l'on ne cite guère à l'appui que le nom propre רות, qui serait pour רעות ; 2° בעה n'a pas en hébreu même le sens de demander ; 3° on ne comprend pas pourquoi בי est toujours suivi de אדוני.

Pour ces différentes raisons, nous croyons que la première explication est plus près de la vérité, mais, pour devenir tout à fait exacte, elle doit subir une modification importante. Dans בי

[1] Nous demandons pardon, par avance, à tous ceux qui auraient déjà émis les idées que nous exprimons dans les notes qui suivent. Le plagiat, s'il y en a un, est involontaire.

[2] Ibn Ezra, Gen., xliv, 20.

[3] Raschi, *l. c.*, et les modernes.

il y a bien la préposition ב, mais le י n'est pas le pronom suffixe de la première personne, בי nous paraît être une forme archaïque pour ב, de sorte que בי אדני équivaut à באדני. On comprend dès lors que בי soit toujours suivi du nom. Le sens est : Par mon maître, c'est-à-dire j'adjure mon maître.

Pour justifier l'identification de בי avec ב, on n'a qu'à comparer כי et כ, qui sont évidemment la même particule. כי, dans le Talmud, a le sens de כ, par exemple dans la locution כי האי גוונא[1] « de cette façon ». Même dans la Bible כי signifie « comme ». Ainsi, Exode, XVIII, 17, כי בדבר doit s'expliquer comme s'il y avait : כבדבר « comme dans l'affaire ». On a mis כי pour ne pas accumuler les prépositions, bien qu'ailleurs on trouve כבראשונה[2]. כי a aussi le sens de « comme » dans la locution כי אם, qui signifie « mais » après une préposition négative ou interrogative. לא... כי אם peut se traduire littéralement : ne pas... comme si, c'est-à-dire : pas au même point que.

Il reste à se demander si בי et כי sont des formes allongées de ב et כ, ou s'il faut voir dans ב et כ l'abréviation de בי et כי. Cette question se rattache à une autre question plus générale qui est de savoir si les prépositions d'une seule lettre sont des éléments primitifs de la langue, comme le sont probablement les particules démonstratives, ou si elles représentent les restes de mots plus longs, et qui avaient à l'origine un sens concret. Le problème n'est pas très difficile à résoudre. On ne peut guère admettre que des lettres isolées expriment par elles-mêmes une relation abstraite, et quand on voit une foule de noms trilitères devenir des prépositions, on est autorisé à supposer que les prépositions unilitères sont également des noms qui avaient d'abord un sens purement concret, et il est permis de chercher l'origine de ces prépositions. Pour בי il ne semble pas douteux que ce soit une forme abrégée de בית « maison », qui a facilement donné l'idée de contenance : מבית signifie « à l'intérieur ». Pour כי l'arabe nous fournit à la fois la forme unilitère كَ, « comme », la forme bilitère كِ, qui signifie « pour que », et la forme trilitère كَيْفَ « comment ». Que כיף n'est pas autre chose que כִּי, c'est ce que montre la comparaison de la locution hébraïque אף כי « à plus forte raison » avec l'arabe فكيف, qui a le même sens, le ف arabe répondant à l'hébreu אף, et כיף à כי. La

[1] Il est probable que כי a été employé à la place de כ, sous l'influence de la gutturale ה qui suit. De même בי aura été conservé devant la gutturale א dans בי אדני.

[2] Isaïe, I, 26.

locution signifie littéralement « aussi comment ». Quel est le sens primitif de כיף ? Nous l'ignorons.

La dernière préposition d'une seule lettre ל vient, à notre avis, de la racine לוי « s'attacher, accompagner », et n'est pas une abréviation de אל, racine אלי, qui marque la direction. אלי est peut-être à rapprocher du verbe אנה « conduire », d'où la préposition assyrienne *ana* « vers », et l'adverbe hébreu אנה « où ? », qui indique aussi la direction.

II. בשגם הוא בשר (*Genèse*, VI, 3).

Ces mots ont fort embarrassé tous les exégètes. La plupart des traducteurs et commentateurs anciens ont vu dans בשגם un composé de la préposition ב et de ש = אשר, avec גַּם « aussi », et ils ont expliqué la phrase à peu près ainsi : *Mon esprit ne luttera plus pour une longue durée contre l'homme, en tant qu'il est aussi de la chair*[1]. Mais ש pour אשר ne se rencontre pas dans le Pentateuque, le קמוץ du ג est inexplicable, et le sens est des plus forcés. Les exégètes modernes, par contre, prennent שגג dans בשגם pour un substantif, de la racine שגג, et ils traduisent : *Mon esprit ne luttera plus* (ou *ne subsistera plus* ou *ne s'abaissera plus*) *chez les hommes pour une longue durée, à cause de leurs erreurs* (*provenant de ce que les hommes*) *sont de la chair*. Cette seconde interprétation soulève autant d'objections que la première : 1° Au point de vue grammatical, on peut s'étonner que אדם soit d'abord considéré comme un collectif, בשגם ayant le suffixe pluriel, et qu'immédiatement après, on trouve הוא au singulier, se rapportant au même mot אדם[2] ; 2° שגג signifie « pécher par inadvertance », or, on ne s'attend pas ici à voir parler d'erreurs involontaires ; 3° Il faut sous-entendre une conjonction explicative devant הוא בשר ; 4° L'idée que les péchés de l'homme proviennent de ce qu'il est fait de chair semble étrangère à la Bible ; c'est bien plutôt une croyance chrétienne.

Ces difficultés, selon nous, obligent à chercher pour le mot שג une autre signification, et cette signification, c'est le verset lui-même qui la donne. Au lieu de voir dans הוא בשר une réflexion morale et philosophique, il est plus simple d'admettre que ces

[1] Nous croyons inutile de citer toutes les autres interprétations fondées sur la même explication de בשגם.

[2] Si on rapporte הוא à שג, on obtient un non-sens. On ne peut pas dire que *l'erreur soit de la chair*.

mots sont une interprétation lexicographique, en d'autres termes, une glosse, qui aura passé de la marge dans le texte. Il ne manque pas d'exemples de glosses semblables dans la Bible [1]. שג, d'après le glossateur, signifie « chair »; ce mot, avec ce sens, n'est pas autrement connu en hébreu, mais la version éthiopienne de la Bible traduit ce même mot בשר par שג, et cette comparaison justifie notre interprétation, si hardie qu'elle puisse paraître à première vue.

De cette façon le verset devient intelligible : *Mon souffle ne persistera* [2] *pas pour une longue durée chez l'homme dans son corps* [3], *et ses jours seront de cent vingt ans.* Pour que l'homme vive, il faut que le souffle, qui vient de Dieu, anime son corps. Quand Dieu retire à l'être vivant ce souffle, la mort survient [4]. Dieu annonce donc dans le verset son intention d'abréger la vie humaine; il n'y a rien de plus dans le texte.

III. Le verbe עלס.

Ce verbe est généralement expliqué dans le sens de עלז et עלץ « s'agiter joyeusement ». Mais dans deux passages sur trois où l'on trouve ce mot, le parallélisme semble exiger une autre signification. Dans Job, xx, 18, le mot יעלס répond à יבלע, עלס doit donc avoir un sens analogue à celui d'*avaler*. Nous proposons de prendre עלס pour une métathèse de לעס qui, dans la Mischna, signifie *mâcher, manger*. Le verset signifierait *(Le méchant ramène à lui (le fruit de) ses peines et ne l'avale pas, et la nourriture tirée de son commerce il ne la mange pas* [5]. Dans Prov., vii, 18, נתעלסה fait pendant à נרוה « abreuvons-nous, » et peut fort bien se traduire « nourrissons-nous mutuellement ». Dans le passage très obscur de Job, xxix, 13, on ne peut pas donner à עלס le sens de לעס, mais celui de עלץ ne rend pas la phrase beaucoup plus claire.

Mayer Lambert.

---

[1] Comparez אפרתה היא בית לחם (Gen., xlviii, 7), פור הוא הגורל (Esther, iii, 7).

[2] C'est le sens qui nous paraît le plus admissible pour ידון.

[3] אדם est un collectif, et, bien que ימיו ait le suffixe singulier, le passage du pluriel au singulier est rendu moins choquant par והיו qui sépare בשגם de ימיו; mais le ם de בשגם peut aussi être un reste de mimation.

[4] Cf. Gen., ii, 7; Psaumes, civ, 29, 30 et *passim*.

[5] D'après d'autres : (*Le méchant*) *rend* (*le fruit de*) *ses peines*, ..., *et comme la nourriture, telle est sa restitution*, etc.

NOTES D'ÉTYMOLOGIE TALMUDIQUE

Le passage de *Baba Kama*, III : אדן כריסו ארגירא עד דלא ייתי : אדן כריסו ארגירו שרי מימר פלן עביד עבידתי וכו', est traduit ainsi par M. Schwab : « Quant au percepteur, tant qu'il n'est pas arrivé, on peut arguer : un tel exerce la même profession que moi. » D'après le contexte, ce passage signifie qu'il est permis de préserver sa propriété d'un dommage éventuel, même si on cause par là un préjudice à la propriété d'autrui. Par contre, si le dommage est déjà causé, il n'est pas permis à celui qui en souffre de s'en décharger au détriment d'autrui. Or, on considère le dommage comme existant déjà ou l'impôt comme pesant déjà sur le contribuable, quand le collecteur d'impôts est arrivé, car dès qu'il est là, on peut être sûr que les autorités ont déjà fixé l'impôt que chacun sera tenu de payer. Le percepteur vient seulement recueillir les sommes déterminées d'avance.

Le mot χρυσάργυρος ou χρυσάργυρον par lequel M. Schwab veut expliquer כריסו ארגירא signifie « impôt », et non « collecteur d'impôts » ; quant au mot χρυσαργυρεύς, il n'existe pas. Il faut donc traduire ainsi : « Quant à l'impôt, tant qu'il n'est pas arrivé (c'est-à-dire réparti), il est permis de dire... Mais une fois que l'impôt est arrivé (c'est-à-dire réparti), il n'est plus permis...

Voici la suite : « De même à l'égard des maîtres de camp, avant l'arrivée des soldats romains, les préposés peuvent être soupçonnés de malversation. » Ainsi traduit, ce passage n'a aucun rapport avec les autres exemples donnés par le Talmud. Car ce n'est pas en soupçonnant les préposés de malversation qu'on cause un dommage à autrui, mais en les en accusant devant la justice. Bien plus, si cette accusation était fondée, pourquoi serait-il défendu de la diriger contre eux ? Mais il faut corriger le mot מחטדוניה en מטחדוניה et traduire ainsi : « Avant l'arrivée des soldats romains, il est permis de donner de l'argent à ceux qui préparent les logements (pour obtenir d'eux qu'ils ne se montrent pas trop exigeants) ; après leur arrivée, cela est défendu. »

Le passage de *Baba Mezia*, VIII, 3 : שאלה מן הבייר או מן הסכטר או מן ארקונטום, est traduit ainsi : « Si quelqu'un a emprunté une vache à un géomètre ou à un douanier (σημαντής). » Au lieu de « douanier », il faut mettre « garde champêtre », φυντηρεύς. Cf. Jeruschalmi *Haguiga*, I : אייתון לן סנטורי קרתא et Babli *Baba Batra*, 68 *a* ; voir aussi *Pesikta*, *Omer*, סנטרך

אנא. Dans *Baba Batra*, VII, 3, le mot קוביוסטוס est traduit par « joueur de dés », κυβευτὴς. D'ordinaire, le « joueur de dés » est désigné par משחק בקוביא et n'est jamais placé dans la même catégorie que le « voleur » ; on le compare aux parieurs, etc. ; cf. *Synhedr.*, III, 6. Mais קוביוסטוס est le mot κυβιστητὴς « bateleur, filou », et on comprend alors qu'on le compare au גנב. Voir aussi Babli *Hullin*, 91 *b* : גנב אחד או קוביוסטוס אחד, et *Bekhorot*, 5 : משה רבכם גנב או קוביוסטוס היה, où le sens de κυβιστητὴς, *filou* est applicable.

Dans *Baba Batra*, VIII, 1, M. Schwab compare פנסטה à φαντασμα. C'est plutôt le mot πανσυδὶ « de toutes ses forces, avec ardeur ».

FURST.

ARISTOTE DANS LE TALMUD

Dans un passage du commentaire d'Abulrabi (sur Ex., XIV, 6) donné par M. Perles (*Revue*, t. XXI, p. 250, lig. 7) est citée, sans renvoi à la source, une tradition d'après laquelle R. Gamliel aurait dit : « Allons saluer Aristote, notre collègue לכו ונקבל פני אריסטוטליס חברנו. M. Perles fait suivre d'un point d'exclamation le nom du philosophe grec, qu'on s'étonne de rencontrer dans une pareille citation et dans la bouche du patriarche Gamliel.

A mon avis, voici l'origine de cette étrange phrase relative au célèbre Stagirite, dont le nom n'est devenu populaire parmi les Juifs que longtemps après la clôture du Talmud. Le texte cité par Abulrabi se trouve dans le traité *Derech Ereç*, ch. V, où il est dit que les Tannaïtes qui s'étaient rendus à Rome voulaient rendre visite au « philosophe » de cette ville avec qui ils étaient liés d'amitié. C'est Josua b. Hananya qui dit à Gamliel : רצונך שנקבל פני פילוסופוס חברנו « Veux-tu que nous saluions le philosophe, notre ami ? » Comme, pour les Juifs du moyen âge, le philosophe par excellence était Aristote, Abulrabi, ou déjà le texte qu'il utilisait, a pu facilement remplacer פילוסופוס par אריסטוטליס [1].

[1] En tout cas, il faut avant אמר ר' גמליאל, mettre וכן אמרו.

En passant, je rappellerai que dans ces derniers temps, on a voulu remplacer le mot פילוסופוס dans notre passage par un nom propre ; M. N. Brüll, qui vient si prématurément d'être enlevé à la science juive, a soutenu, dans un de ses premiers *Jahrbuch*, cette thèse originale, sinon plausible, que primitivement, au lieu de פילוסופוס, il y avait פלויוס יוספוס Flavius Joseph, qui, en effet, était encore en vie à l'époque de l'arrivée des Tannaïtes à Rome (vers 95).

W. Bacher.

ENCORE UN MOT SUR SAMUEL BEN NISSIM

Dans mon étude sur le commentaire de R. Samuel ben Nissim (*Revue*, t. XXI, p. 118), j'ai admis, sans autre vérification, l'opinion du savant éditeur de cet ouvrage, M. Salomon Buber. D'après cette opinion, l'auteur de ce commentaire sur Job, qui, dans l'unique ms. qui a servi à cette édition (n° 128 de la Bodl.), porte l'épithète inexpliquée de מסנות, serait le même que le Samuel ben Nissim qui a vécu à Alep au commencement du XIII^e^ siècle, au rapport de Alharizi, l'auteur du *Tahkemoni*. Cette identification a été combattue avec des argumeuts importants par M. Neubauer, dans *Jewish Quaterly Review*, II, p. 526. M. Neubauer appelle d'abord l'attention sur ce fait qu'un ms. du Vatican (n° 361) a été copié en 5102 (1342 [1]) par le médecin David ben Eliya pour R. Isaac ben R. Nissim, médecin également, qui porte le surnom de מסנות. Cet Isaac b. Nissim מסנות qui, d'après une notice de ce ms., vivait à Palerme, serait, à en croire M. Neubauer, le frère de notre R. Samuel b. Nissim, l'auteur du commentaire sur Job. Ce qui confirme, semble-t-il, cette hypothèse, c'est que, également dans un ms. du Vatican (n° 97) qui, exactement comme son commentaire sur Job, est intitulé *Midrasch*, et est un commentaire de Daniel, Ezra et Chroniques, notre Samuel ben Nissim est appelé צקילי, c'est-à-dire originaire de Sicile. Mais

[1] M. Neubauer a écrit, par simple *lapsus*, 5102 = 1442, ce qui l'a conduit à placer Isaac ben Nissim au XV^e^ siècle (fifteenth century). Naturellement il faut lire : XIV^e^ siècle. Une autre partie du ms. a été signalée aussi par Zunz, *Zur Gesch.*, p. 516, comme ayant été écrite en 1342.

on ajoute במדינת טוליטלה, ce qui indique qu'il se serait établi à Tolède.

Si les conclusions de M. Neubauer étaient adoptées, il en résulterait que l'auteur du commentaire sur Job מעין גנים aurait vécu dans la première partie du XIV^e^ siècle à Tolède et ne saurait être le même que Samuel b. Nissim d'Alep, qui vivait au temps de Alharizi un siècle auparavant. Je n'hésite pas à déclarer que les raisons de M. Neubauer ont ébranlé l'opinion que j'avais sur l'identité de deux Samuel b. Nissim. Il est vrai que l'analyse que j'ai faite du commentaire sur Job n'a fourni aucun indice qui soit contraire à la rédaction de cet ouvrage au XIII^e^ siècle, et qu'au contraire, les fréquents rapprochements que fait l'auteur avec l'arabe se comprennent mieux dans un ouvrage écrit à Alep, que dans un ouvrage écrit au XIV^e^ siècle à Tolède, ville qui depuis longtemps n'appartenait plus aux Arabes, et par un Sicilien de naissance. Mais pour concilier l'identité des deux Samuel ben Nissim avec les données produites par M. Neubauer, il faudrait admettre que le Samuel b. Nissim d'Alep portait déjà le surnom de מסנות, tout en portant aussi celui de אלברקולי, comme le montre aussi M. Neubauer. Ou bien il faudrait supposer que la notice de l'unique ms. du commentaire sur Job qui donne à l'auteur le surnom de מסנות est fautive et n'est due qu'à l'erreur d'un copiste; et du même coup il faudrait renoncer à voir dans le commentaire sur Daniel, Ezra et les Chroniques l'œuvre du même auteur que celui du commentaire sur Job.

Ces deux hypothèses sont peu vraisemblables, et la supposition de M. Neubauer, qui conclut à l'existence de deux Samuel b. Nissim différents, a pour elle d'être plus naturelle.

S'il en est ainsi, et si Samuel b. Nissim le jeune est un frère d'Isaac b. Nissim, il en résulte que le commentaire édité par M. Buber est plus jeune d'une centaine d'années et qu'il a vu le jour, non en Syrie, mais en Espagne. Plusieurs des conclusions de mon étude sont donc à rejeter et ma caractéristique de cet ouvrage ne doit plus être considérée que comme une contribution à l'étude de l'exégèse biblique au XIV^e^ siècle en Espagne.

W. BACHER.

LE BAISEMENT DES MAINS DANS LE ZOHAR

Dans l'Écriture Sainte il n'est fait aucune mention du baiser sur la main comme signe de vénération et d'hommage, les mots de Job, XXXI, 27, ne signifiant pas baisement des mains, mais l'action de porter la main à la bouche comme signe d'adoration idolâtrique. De l'époque biblique on ne peut citer qu'un passage de Sirach, chap. XXIX, v. 5, où ceux qui reçoivent un don baisent la main du donateur. Dans la littérature du Talmud et du Midrasch, je ne connais pas de récit où il soit question d'un baisement de main. R. Akiba mentionne comme une chose rare et admirable que les Mèdes ne baisent que la main (אין נושקין אלא על גב יד, Berachot, 8*b*). D'après une autre tradition, c'était R. Siméon b. Gamliel qui rapportait cela des Orientaux en général, les en louant (בני המזרח, Gen. rabba, ch. LXXIV, commencement du chap.) Il semble que les Palestiniens considéraient le baisement des mains comme une chose tout à fait inusitée. Aussi le lecteur du Zohar éprouve-t-il une impression singulière en voyant les prétendus héros des divers récits qui forment le cadre des dissertations exégétiques et autres, présentés généralement comme des sages palestiniens se rattachant à Simon b. Yohaï, montrer continuellement leur vénération et leur attachement par des baisements de main. Nous nous bornerons à citer particulièrement quelques passages : d'après une relation du maître (R. Simon b. Yohaï), R. Éléazar (son fils), R. Abba (son principal disciple d'après le Zohar) et tous leurs condisciples vinrent lui baiser les mains (I, 83 *b*). Dans une circonstance analogue tous se levèrent, lui baisèrent les mains et dirent : Loué soit Dieu qui nous a amenés ici et nous a permis d'entendre ces paroles (I, 250 *b*). Une fois, R. Yosè baisa les mains de son maître dans le ravissement que lui avait causé une pensée exprimée par lui (II, 21 *b*) ; de même R. Éléazar (II, 62 *a* ; *ib.*, 68 *a* ; III, 65 *b* ; *ib.*, 73 *b*). Dans des circonstances analogues, R. Jehuda et R. Hizkiyya (II, 87 *a* ; III, 31 *a*) baisèrent aussi les mains du maître. A la fin du *Idra Zûta*, III, 290 *b*, R. Abba raconte, d'une façon très émouvante, les derniers moments de R. Simon b. Yohaï. « Quand l'âme du maître fut envolée, R. Éléazar se leva, prit ses mains et les baisa, et moi je baisai la poussière à ses pieds. » — Je ne crois pas me tromper en admettant que ces fréquents

baisements de main dans le Zohar font partie des traits qui ont passé dans ce livre sous l'influence des mœurs de l'époque de sa composition (XIII[e] siècle). Parmi ces traits, il faut ranger aussi, comme l'a remarqué Stern dans son analyse du Zohar, *Ben Chananja*, IV, 387. les nombreuses descriptions des luttes spirituelles ou discussions entre les sages pour lesquelles on se sert d'expressions empruntées au cercle d'idées des duels de chevalerie. Enfin, mentionnons un trait que nous trouvons ajouté à l'histoire d'Abraham et de Sara qui semble emprunté à un roman de chevalerie et d'amour du moyen âge. Lorsque Sara fut amenée dans le palais de Pharaon (Gen., XII, 15), il donna ordre à des artistes de peindre son image sur le mur de sa chambre à coucher, au-dessus de son lit; ensuite il n'eut de repos que son image fût aussi reproduite peinte sur bois. Ce portrait de Sara, peint sur un panneau de bois, existait encore à l'époque de Moïse et faisait les délices des rois d'Égypte (II, 30 *a*).

Budapest, novembre 1890.

W. BACHER.

BIBLIOGRAPHIE

Die mandaïsche Religion. *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr. A.-J.-H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niederl. Reform. Kirche. Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1889.

Ce titre, quelque peu sensationnel, ne doit heureusement pas être jugé comme tant d'autres qui, d'ordinaire, sont loin de tenir ce qu'ils promettent. Dans le cas présent, il exprime la pure vérité. C'est même la seule expression par laquelle la personnalité de l'auteur manifeste sa satisfaction d'avoir mené à bien la tâche difficile qu'il avait entreprise. Le corps de l'ouvrage ne contient que des recherches impersonnelles et du meilleur aloi. Le savant auteur se place, en effet, à un point de vue très différent de celui de ses devanciers, trop peu nombreux, d'ailleurs. Ceux-ci se contentaient de systématiser les quelques notions péniblement obtenues par des textes imparfaitement compris, ou bien s'efforçaient de s'instruire auprès des personnes nées dans la religion mandéenne, sans se soucier des anciens textes religieux de la secte. M. Brandt se fraie, au contraire, une route plus sûre et plus directe, il s'adresse aux textes originaux seuls, qu'il maîtrise tout d'abord, grâce à une étude persévérante et à des comparaisons laborieuses, et c'est à ces textes originaux, qui n'ont plus de secret pour lui, qu'il puise, comme à une source vive et intarissable, la connaissance authentique de cette religion bizarre, qui semblait impénétrable jusqu'à ce jour. Les paroles du titre ci-dessus sont littéralement vraies. Le livre de M. Brandt envisage la religion mandéenne non seulement dans ses principes constitutifs, mais aussi dans son développement successif et dans son importance historique, et rien que sur le fond des textes accrédités, interprétés, classés et commentés de la manière à la fois la plus simple et la plus lumineuse. L'œuvre du linguiste expérimenté s'adjoint celle du critique sévère et judicieux, et toutes deux produisent un traité méthodique où chaque chose est à sa place et dont l'ensemble nous attire par la nouveauté du sujet, en même temps que par la lucidité de l'exposition.

L'importance de l'ouvrage se fait déjà remarquer si on jette un regard sur sa division extérieure. Il s'ouvre par deux notes préliminaires ; l'une, très brève, sur la langue mandéenne et sur la méthode de transcription (p. 1-2); l'autre, plus longue et constituant l'introduction, se compose de onze paragraphes et donne un tableau succinct des recherches faites avant lui dans le domaine de la religion mandéenne à partir de *Ignatius a Jesu*, jusqu'à Norberg et, dans les derniers temps, par Petermann et Siouffi. Puis vient une liste de textes mandéens publiés, des observations sur la Grammaire, restée unique jusqu'à ce jour, de M. Nöldeke, sur les tentatives d'interprétation des textes, soit indépendamment, soit à l'aide des Mandéens eux-mêmes, enfin une appréciation des essais de systématisation faits récemment par M. Kessler sur le système religieux des Mandéens (p. 3-21). Comme on le voit, l'auteur n'a rien épargné pour renseigner ses lecteurs sur l'état de la question.

I

Le corps de l'ouvrage est divisé en quatre chapitres, comportant chacun des subdivisions multiples et bien disposées d'après le tableau suivant.

Le premier chapitre traite de la théologie mandéenne. Après la définition préliminaire de quelques expressions théologiques facilement intelligibles, malgré le sens particulier qu'elles ont reçu dans la métaphysique mandéenne, telles que, par exemple, *utra* « trésor » pour « ange », les expressions très ordinaires, comme *almaya* « mondes », *shekinata* « demeures », *piraya* « fruits », *tiraya* « portes », employées en parlant des êtres suprêmes, conservent une nuance obscure et peu satisfaisante. Les explications qu'en donnent les Mandéens de nos jours sont sujettes à caution. Parmi les êtres célestes, on rencontre *Nitufta* « goutte », *Nbat* « chose qui se produit », *Ayar* « air », et son composé *Ayar-Gufna* « air-cep de vigne » ; comment faut-il les comprendre ? Deux expressions théologiques, *Mana* et *Pira*, ont tout particulièrement provoqué des interprétations très diverses. L'auteur accepte pour *Mana* le sens de l'arabe *el-ma'nâ*, qui désigne chez les Noṣaïris l'être adorable de la divinité. Pour *Pirâ*, il admet le sens de « fruit », sans en fixer la nature précise.

La théologie mandéenne comprend, en premier lieu, une triple théogonie représentant trois systèmes successifs de spéculations métaphysiques sur l'origine des êtres suprêmes. Tous se trouvent dans le sixième traité du *Genza* droit.

a) Le grand Mânâ habite dans le Pîrâ, le Pîrâ dans le grand Ayar de la vie, lequel est dans l'intérieur du Jourdain à l'eau blanche. Du *Mânâ* et du *Pîrâ* se produisirent d'autres Mânâs et d'autres Pîrâs infinis et d'une splendeur ineffable, ainsi que des Shekinâtâ (de-

meures) sans nombre. Le grand Jourdain, dont les eaux répandent une odeur agréable, est entouré de plantes joyeuses et produit également d'autres Jourdains, infinis et innombrables.

b) Le Pîrâ fut dans le Pirâ, l'Ayar dans l'Ayar à la grande splendeur (Yôrâ), dont l'éclat produisit Hayê « la vie », qui se répandit dans le pays de l'Ayar, sa demeure. Hayê se leva, sous l'image du Mânâ rabâ, et fit une demande. Aussitôt se produisit l'Utra Mkaimâ (le démiurge), dit le second Hayê, ainsi que d'autres. Le Jourdain, issu de Hayê, se déversa dans le monde de la lumière, pour servir de demeure à Hayê. Hayê II évoqua des Utras, érigea des shekînâtâ et produisit un Jourdain, où s'établirent des Utras. Trois d'entre eux proposèrent à leur père de leur donner de sa lumière, afin qu'ils pussent créer le monde au milieu des courants d'eau. Après avoir donné satisfaction à Hayê, Mânâ rabâ se leva dans toute sa splendeur, produisit les génies Kbar kawâ, Nebat, Iawar bar Iôfin, Iôfafin et Sâm, le cep de toute vie. Cet acte amène la chute de plusieurs Utras, sans que nous sachions pourquoi. Le texte du *Genza* a ici des lacunes.

Après avoir adoré le grand Hayê et contemplé le monde des ténèbres, Manda d'Hayê (« *Gnosis* de la vie » = Hayê II) reçoit, sur sa demande, les renseignements suivants, sur l'origine de ce monde du mal et de ses habitants :

c) A l'origine, Pirâ fut dans Pîrâ ; alors fut le grand roi de lumière. De celui-ci sortit Ayar ziwâ rabâ, duquel sortit le feu vivant, et de celui-ci la lumière. Le grand Jourdain fut dans Pîrâ ; il produisit l'eau vivante, dont je suis issu, moi Hayê ; là-dessus furent produits tous les Utras. Les ténèbres et leurs puissances sont postérieures au monde de la lumière et sont destinées à disparaître. C'est tout ce qu'il en est dit dans ce passage.

D'autres théogonies rapportent, au lieu de Pîrâ rabâ et d'Ayar ziwâ, des entités divines tout à fait différentes : Mânâ et Dmuta (son image), la grande Nitultâ (goutte), Mandâ d'Hayê, à côté de son fils Hibil (Abel) ziwâ, ou un fils nommé Rabyâ T'alyâ Lehdaya (jeune enfant unique) ; ailleurs figure, comme divinité suprême, Nbat', à côté d'autres désignations pour les autres puissances. L'auteur y voit, avec raison, un amalgame de plusieurs spéculations primitivement différentes, dont la plus ancienne semble être le système *a* (p. 22–34).

I. *La création du monde.* A ce sujet, les écrits du *Genza* diffèrent également les uns des autres. Voici ce qu'en dit le sixième traité. Manda d'Hayê, pourvu d'un vêtement et portant le bâton, la couronne et la ceinture, descend aux enfers, afin de dompter les puissances rebelles des ténèbres, Ruhâ-qadishtâ (saint esprit), surnommée kadabtâ « la trompeuse », génie femelle, et Ur (lumière ?), surnommé *malik hshoka* « roi des ténèbres ». Le couple infernal est enchaîné. Sur l'ordre de Hayê, Manda d'Hayê et ses enfants descendent au lieu obscur et produisent *Ptahil utra*, nommé ailleurs *Gabriel* ; son adver-

saire, qui le trompe, s'appelle *Bhaq* (taie). Ptahil ne réussit pas du premier coup à condenser les eaux troubles en terre solide, et cette circonstance encourage *Ruhâ* à tenter de s'emparer du gouvernement sur la surface des eaux noires. En s'unissant trois fois, le couple engendre successivement 7, 12 et 5 fils, dont la figure mécontente Ruhâ. Ptahil, après avoir étendu le firmament, accepte le concours des enfants de Ruhâ et perd le gouvernement de la *Maiuta* (*baïta*), c'est-à-dire du monde créé, entre les mains des génies tombés (*Naplê*). Le reste du récit ne concorde plus avec ce qui précède.

Voici de quelle façon le *Genza* raconte la création du premier homme. Les Sept, d'accord avec Ptahil, créent le corps d'Adam, mais ne peuvent pas le maintenir debout. Pour obtenir l'esprit apte à le vivifier, Ptahil reçoit de son père Hayê le grand Mânâ qui éclaire tout, tandis que Hayê produit les auxiliaires Hibil, Shitil et Anosh, qui, ayant charge des âmes, sont invités à jeter l'âme dans le corps d'Adam, sans initier Ptahil à cette opération. *Adakas-Mânâ* lui insuffle l'âme. Puis, Hayê charge Mandâ d'Hayê de faire entendre à l'âme « une voix merveilleuse », c'est-à-dire de lui annoncer la vraie religion. Pendant que Ruhâ et les Sept désirent corrompre Adam, Manda d'Hayê et ses trois fils, Hibil, Shitil et Anosh, lui donnent Hawâ pour épouse et célèbrent sa noce. Les Sept reviennent alors et apportent au couple humain des vêtements, de l'or, du pain, du vin et des fruits. Les autres démons leur donnent divers autres objets de luxe qui peuvent les entraîner au péché, dont les bons génies cherchent à les préserver. Une allusion à la chute du premier homme se trouve dans un passage unique. La généalogie des premiers hommes est corrompue dans le *Genza*, et l'on voit y figurer pêle-mêle des noms très bizarres. Ruhâ et ses fils délibèrent sur le mont Carmel pour tuer l'homme étranger (Manda d'Hayê, sous forme humaine) et pour attirer à eux le genre humain. Par leur magie, ils introduisent toute sorte de corruption dans la création, dans les fruits, dans l'or, dans le vin, dans l'eau, etc., et ébranlent le ciel et la terre. Adam, qui s'éveille épouvanté de son sommeil, est tranquillisé par Manda d'Hayê, apparu dans son vêtement de feu vivant.

D'autres passages parlent d'un Adam, fils d'Adam, qu'égarent Ruhâ et ses Sept; fait qui nécessite l'apparition nouvelle de Manda d'Hayê, qui se transporte au milieu des génies malfaisants et les punit. Ceux-ci n'en conservent pas moins leur funeste influence. Le rédacteur leur attribue la fondation des fausses religions. Selon lui, les signes zodiacaux (malwashê) gouvernent successivement les âges du monde, et produisent chacun une catégorie d'êtres nuisibles : bêtes féroces, serpents venimeux, diverses passions. En conclusion, Manda d'Hayê et les Utras exhortent Adam et ses descendants à persister dans la piété.

M. Brandt ne voit dans cette riche mythologie céleste aucune trace de monothéisme. Ni *Mânâ rabbâ*, ni le premier Hayê ne sont le dieu unique et particulier des Mandéens. Les livres religieux recomman-

dent d'adorer plusieurs êtres suprêmes; le nom *alahâ* « dieu », à l'exception de traités fort modernes, désigne toujours les faux dieux des infidèles, et non point le dieu vrai des Mandéens (p. 34-49).

II. *La doctrine du roi de lumière.* En opposition avec le polythéisme précédent, on distingue un certain nombre de traités qui, à la place des entités suprêmes mentionnées plus haut, reconnaissent la personnalité désignée par l'épithète *Malka rabâ d'nhôrâ* « grand roi de lumière ». Les noms propres sont rares dans ces textes; même *Manda d'Hayê*, éponyme de la communauté mandéenne, est remplacé par diverses épithètes, comme *Messager pur*, Messager premier, etc.; Dieu est désigné par *Mârâ* « seigneur ». Le terme *hayê* « vie » a le plus souvent un sens impersonnel et figure dans les compositions comme « maison de la vie », « chemin de la vie », et des locutions semblables. Cette doctrine du mandéisme connaît évidemment les anciennes entités mythologiques, mais, peu favorable au système, elle s'en sert seulement dans le but d'orner le monde de la lumière, et comme de simples figures.

La description du monde de la lumière et du monde des ténèbres concorde avec celle qu'en font les écrits des trois religions monothéistes. Le dieu unique est bon, clément, puissant, il habite dans un palais de diamant. Il n'a ni père, ni frère aîné, ni frère cadet, ni [fils], on ne fait pas de sacrifices en sa présence; il est éternel. Les anges éclatants sont heureux, sans souffrances, sans vieillesse, sans querelles et sans péché. Ils habitent un paradis abondant en arbres fruitiers, éternellement fleurissants. Les mers sont calmes; les jourdains coulent des eaux plus blanches que le lait, répandant une odeur exquise, et les Utras et les Rois qui en boivent ne voient jamais la mort. Le monde des ténèbres touche les eaux noires; il est habité par des multitudes innombrables de démons, vilains, sombres, puants, cruels, trompeurs. Le roi des ténèbres est le plus laid d'entre eux, il a une tête de lion, un corps de serpent et des griffes d'aigle. Il est pourvu d'un membre viril et d'un membre femelle. Sa figure est laide, son corps est puant, sa forme est tordue, l'épaisseur de ses lèvres est de 144,000 farsanges. Le fer bout dans son haleine, et la vague est consumée par sa respiration. Quand il lève les yeux, les montagnes sont ébranlées, et les plaines sont agitées par le murmure de ses lèvres. Ce roi des ténèbres cherche à conquérir le monde de la lumière, mais à la frontière de son royaume, il ne trouve pas d'issue, ni de chemin conduisant au monde céleste. Il pousse alors un cri de rage si formidable que l'exalté roi de la lumière est obligé d'insister sur l'impuissance du daïwa.

La doctrine du roi de lumière attribue la création du monde à Hibil-Ziwâ, surnommé *Gabriel shlîhâ* (Gabriel le messager); toute la nature, ainsi que les animaux, doit être soumise à Adam et à sa postérité. Les anges de feu sont aussi tenus de se soumettre à lui et de lui obéir en tout ce qu'il leur dit. La plupart des anges se soumirent,

adorèrent Adam et ne changèrent rien à ses ordres. La discorde vint d'un seul ange, malfaisant, source de toute méchanceté, qui se détourna de l'ordre de son seigneur et fut attaché à une chaîne. Ce récit se trouve en substance dans deux relations, quelque peu variées, mais incomplètes. Le monothéisme est le trait caractéristique de ce récit. Les habitants du monde lumineux sont dépourvus de relations réciproques, et, partant, n'ont pas d'histoire. Ils vivent en harmonie les uns avec les autres, sous l'ordre inflexible d'un être unique et suprême.

Les écrits qui enseignent ce nouveau système présentent, au fond, une religion nouvelle en flagrante contradiction avec la conscience polythéiste de l'ancien système. Malgré cela, les deux Ecritures figurent non seulement côte à côte dans le *Genza*, sans qu'on ait jamais cherché à les concilier l'une avec l'autre, mais les scribes iguares ont plutôt mêlé ensemble des morceaux de toute provenance, changé les noms des entités mythologiques et confondu les récits. Les Mandéens n'ont pas étudié scientifiquement leurs livres religieux, de sorte que les contradictions les plus frappantes ont pu passer sans être remarquées.

En ce qui concerne l'époque où la doctrine du roi de la lumière a pu se développer au détriment de l'ancien système polythéiste, M. Brandt, arguant de la connaissance que la nouvelle doctrine possède de l'histoire évangélique, la place entre 300 et 600 de l'ère chrétienne. Par cela même, l'ancienne théogonie mandéenne serait antérieure à 300 (p. 39-59).

Le second chapitre est intitulé : *Cosmologie et anthropologie.* Le Genza gauche (17, 2), prophétisant la destruction de tous les peuples de la terre, mentionne ensemble Babel, Burçip (?), la maison des Perses, des Romains, des Sind, des Indiens, des *Simrayê* et des *Turayê* (Samaritains et Tyriens) et la montagne de fer (les Chalybes pontiques). La terre consiste en une masse condensée de l'eau noire, a une étendue de 12,000 farsanges, c'est-à-dire de 9,000 milles géographiques et est placée sur le ventre ou sur la tête du monstre Ur. Une terre des bienheureux, nommée *Mshunê Kushtâ*, est située vers le nord, d'après les uns, plane sur les nuages d'après les autres. Au-dessus de la terre est tendu le firmament ; dans l'intervalle entre le ciel et la terre s'élèvent en forme d'étages plusieurs postes de garde (*Matartâ*) qui servent d'étapes à l'âme qui veut monter au ciel. Ce sont des stations pénitentiaires, des purgatoires. Les planètes sont les enfants de la démoniaque Ruhâ et ont leur origine dans le feu dévorant. Quant aux êtres du monde supérieur, il en a déjà été question plus haut. Le grand Jourdain et les jourdains qui en dérivent figurent dans tous les systèmes, mais la doctrine du roi de la lumière ne leur assigne plus une importance particulière. Dans certains textes, il est parlé de la vigne comme d'un arbre de la vie. Le monde inférieur a aussi ses Jourdains, les mauvais Naçoréens (Mandéens) cuisent dans les chaudières bouillantes et brûlent dans le feu flambant. Le monde

destiné à servir d'habitation agréable à l'homme, a été corrompu par les machinations de Ruhâ et de ses acolytes. Le dualisme absolu du bien et du mal est absent des livres mandéens.

Les eaux de la terre étaient primitivement amères, mais Hibil-Ziwâ les rendit douces en y laissant entrer, au moyen d'un canal secret, une quantité de l'eau de la vie. Le génie susnommé fit creuser quatre grands fleuves : Prash-Ziwâ (l'Euphrate), Daglat-Ziwâ (le Tigre), Hashtarkan et Sharang-Ziwâ. Le baptême dans l'eau courante établit un lien entre le monde inférieur et le monde supérieur, et procure le pardon des péchés. Les Mandéens appellent tous les fleuves Jourdains. Les fleuves ont leurs sources dans le haut nord. La Tibil (le continent) tout entière est entourée par l'océan, sauf la partie du nord, de sorte que personne ne peut arrêter l'eau de la vie venant du lieu de la lumière. Le roi de la lumière trône dans le haut nord ; de là viennent la lumière des astres, l'air et tout ce qui est bon, et « tous les mondes attestent que l'eau vivante vient de dessous le trône de Dieu ». Les eaux de l'océan du sud sont noires et très chaudes, étant plus près des mondes ténébreux. En priant, les Mandéens ont la face tournée vers le nord.

Le temple a sa porte sur le côté sud, afin que ceux qui y entrent aient le visage tourné vers le nord. Les morts sont aussi enterrés ayant les pieds du côté nord, afin qu'ils puissent regarder vers ce point cardinal, non à cause de l'étoile polaire, comme le pense Siouffi, p. 118 et 124, mais parce que la divinité y demeure. Ces usages doivent être très anciens, bien qu'on ne puisse les constater dans le Genza. Ce qui parle encore en faveur de la haute antiquité de la Kibla septentrionale chez les Mandéens, c'est la circonstance que, dans le culte du baptême, on doit se tourner du côté du fleuve, et les grands courants d'eau du pays des Mandéens viennent du nord.

De la description de l'océan austral il résulte que les Mandéens n'ont jamais navigué sur le golfe Persique. Si le haut nord était considéré par eux comme le siège de la divinité, c'est sans doute que leurs ancêtres avaient eu sous les yeux les contreforts montagneux qui s'élancent vers le ciel et en avaient transmis l'impression à leurs descendants. L'arrivée des ancêtres des Mandéens d'une contrée septentrionale, en côtoyant l'Euphrate, explique d'autant mieux leur prédilection pour l'eau courante. Celle-ci n'est pas seulement pour eux un élément découlant du sol sur lequel est posé le trône divin, mais aussi, surtout aux premiers temps de leur installation dans les basses terres, comme un messager de la mère-patrie. L'établissement des Mandéens sur le bas Euphrate doit, en tout cas, avoir eu lieu aux temps préhistoriques, puisque leur langue est celle qui a toujours été parlée dans la Babylonie inférieure.

L'âme de l'homme vient du monde de la lumière. Pendant la vie, elle est emprisonnée dans le corps et est soumise aux souffrances et au péché ; la mort est pour elle une délivrance. La mort est personnifiée dans deux anges, *Çawriel* et *Qmamir Ziwâ*, qui portent le titre de

« sauveurs ». L'âme des pécheurs passe par les Matartâs, gouvernés par les fondateurs de fausses religions et par des génies de nature imparfaite, comme Ptahil et Abatur. La doctrine du roi de la lumière remplace les Matartâs par le *Gohonam* (Géhenne), ou le feu brûlant. Les pieux Naçoréens vont droit au ciel; les moins parfaits seront délivrés le dernier jour. L'idée de la résurrection ne s'accorde pas avec la doctrine mandéenne et ne se trouve que dans des textes postérieurs et sans autorité. Les cérémonies du deuil sont sévèrement défendues, parce qu'elles exposent les âmes des défunts aux attaques des démons, mais on doit prier pour les morts et célébrer à leur intention une cérémonie dite *Masaqtâ*, qui dure trois et quelquefois huit jours (p. 60-82).

Dans le 3e chapitre, l'auteur traite de la vie religieuse des Mandéens. Les pièces anciennes du Genza ne contiennent ni doctrines rituelles ni doctrines morales. Certains traits des relations font toutefois supposer que les institutions sacramentelles : le baptême, le *Kushta*, ou poignée de main fraternelle, et l'invocation du nom de Hayê, étaient toujours du nombre des rites religieux. Une sentence qui rappelle la règle chrétienne (?) : il est prescrit de proclamer et de louer le nom du grand Roi de la lumière, en se tenant debout, en étant assis, en allant, en venant, en mangeant, en buvant, en se reposant, en étant couché, et en s'occupant de toute sorte de travaux. La vie entière du Mandéen est consacrée aux pratiques religieuses.

Les principes moraux sont conformes au génie sémitique et suivent les commandements bibliques. Le mariage est de rigueur et l'esclavage entre Mandéens est aboli; les esclaves étrangers doivent être traités avec douceur. La foi est la base de toutes les vertus. Parmi les devoirs religieux figurent la défense de l'idolâtrie, de la sorcellerie, de la divination, et l'obligation d'assister dans le temple à la prière du dimanche. On doit être respectueux envers le prêtre et exhorter avec douceur les mécréants et les renégats. Les Mandéens ne cherchent pas à faire de prosélytes; les non Çabiens sont impurs. En dehors du dimanche, le Genza mentionne la fête du jour de l'an, durant lequel il est défendu de toucher à l'eau, sous peine de devenir le partage de Ruhâ, de Mshihâ et des Sept. D'autres fêtes sont actuellement en usage chez les Mandéens : la fête du retour de Hibil-Ziwâ des enfers, durée 5 jours (le 18 du 4e mois); la fête du baptême, aux 5 jours épagomènes; la fête du premier jour du 11e mois, dont le but n'est pas clair; la fête funéraire du premier jour du 5e mois, en commémoration des compagnons de Pharaon, noyés dans la mer Rouge. Les Mandéens s'habillent en blanc; leurs prêtres laissent pousser leurs cheveux et vont nu-pieds pendant le service divin. Ils doivent prier plusieurs fois par jour, mais le jeûne naturel est défendu. Les Ecritures mandéennes semblent permettre de manger toute sorte de viandes, mais l'usage actuel ordonne l'abstention de plusieurs espèces d'animaux. Toute nourriture ou

boisson préparée par des étrangers est impure ; même la denrée achetée au marché doit être nettoyée avec de l'eau. En général, les ablutions sont fréquemment mises en pratique.

En même temps que le sacrement fondamental du baptême, les livres saints des Mandéens ordonnent d'accomplir le rite du Pehtâ et du Mambuhâ ; le premier, comme l'hostie des Chrétiens, consiste en un petit pain mince sans levain ; dans le haut Pehtâ, réservé aux prêtres, on mêle encore le sang d'une colombe. Le second est un mélange de vin et d'eau ; c'est une cérémonie de communion. Elle est accompagnée des pratiques dites *Kushtâ* et *Laufâ*, qui consistent, à ce qu'il semble, l'une dans une poignée de main fraternelle, l'autre dans la déclaration de la part du prêtre que le baptisé appartient désormais à la communauté des fidèles.

Parmi les usages religieux, on observe chez les Mandéens un profond respect pour les noms mystérieux ou sacrés, l'exercice de la magie, de l'horoscopie et de la divination, malgré la défense formelle de leurs Ecritures. L'astrologie est aussi en honneur. Contrairement à ce que l'on croit communément, les Mandéens n'honorent point la croix et ne font pas de sacrifice. L'action de laisser couler quelques gouttes de sang sur le haut Pehtâ pourrait être le reste de sacrifices de jadis. La classe sacerdotale, anciennement peu graduée, comprend aujourd'hui un ordre hiérarchique très varié : ganzibra, ashganda, malfana et d'autres encore (p. 82-120).

Le quatrième chapitre nous montre le point de vue mandéen relativement à l'histoire du genre humain ramenée exclusivement à la marche et au développement de la révélation primordiale parmi les hommes.

Lorsque Ptahil eut perdu la domination du monde entre les mains de Ruhâ et de ses sept enfants, Adam et sa femme, destinés à être le partage du second Hayê, reçurent la révélation de la vraie religion. Entraînés au péché par les génies qui précèdent, ils obtinrent le pardon de Hayê, qui les confia à la garde des trois Utras, Hibil, Shitil et Anosh, qui portent ainsi le titre d'aides. Les démons complotent la perte de ces trois compagnons des hommes et provoquent trois catastrophes. La première fois, le monde périt par l'épée et la peste, et Hibil se transporte au ciel ; un couple seul, Ram et Rud, est sauvé. A la deuxième catastrophe le monde est détruit par le feu, et Manda d'Hayê enlève Shitil et le place à côté d'Hibil. Le couple sauvé est Shurbaï et Sharhabiel. En troisième lieu arrive la catastrophe du déluge. Le patriarche *Nu* reçoit des mauvais génies l'ordre de construire une arche avec les cèdres du Liban et les pins du mont Yatir et d'y faire entrer une paire de tous les êtres vivants. Manda d'Hayê vient au secours de son fils Anosh et finalement le retire du monde terrestre. Débarrassés du dernier protecteur céleste du genre humain, Ruhâ, les Sept et Mshihâ cherchent à corrompre les hommes par l'introduction de fausses religions, qui toutes prennent naissance chez les Juifs et dans la ville pécheresse d'Urashlam (Jérusalem).

Cette ville est fondée peu de temps après le déluge. Son nom *Ur-ashlam* « Ur a parfait » porte le cachet de son origine éminemment démoniaque et impure. Ruhâ la fait construire par ses sept enfants, qui sont des génies planétaires, savoir *Shamish* (le soleil), surnommé Adonaï (seigneur), Qadôsh (saint) ou El (dieu), Sin (lune), le même que Çawriel, l'ange de la mort, qui est le père d'Israël, Nbu (Nébo-Mercure), souvent identifié avec Mshihâ, le Messie des Chrétiens, surnommé *Mshihâ dkadba* ou *M. dugola* (le faux Messie), Kiwân (Saturne), Bêl (Jupiter), Nirig (Nergal, Mars). Les habitants d'Urashlam sont le peuple des Juifs, dont le nom syriaque *Yahudâyâ* est malicieusement contourné en *Yahtaya*, pour faire allusion au verbe *htî* « pécher » et au nom *Yahtâ* « abortus » ; le comble du mépris atteint l'expression *Yahudâ yahtê wnipçê* « Judaei, abortus et excrementa ».

Abrahim (Abraham) et Mêshâ (Moïse) sont les prophètes de Ruhâ d'Kudshâ-Istrâ (Astarté-Vénus), Libat ou Amamit, qui personnifie la religion mosaïque. Shamish-Adonaï se choisit la nation des Juifs. Ceux-ci se circoncisent avec l'épée, se mouillent la figure de leur sang et s'en versent dans la bouche. Ils sont aussi adonnés au rite des sacrifices. Urashlam fleurit pendant mille ans et tombe en décadence pendant un même nombre d'années. Shlîmûn (Salomon), fils de David, occupe le trône de Jérusalem, et les démons eux-mêmes lui sont soumis, mais comme il s'est divinisé lui-même et a désobéi aux ordres de son seigneur, les démons et les daïwâs s'éloignent de lui, et le gouvernement lui est enlevé. Ici, la légende parsie de Yima et de sa chute est transportée sur le roi Salomon.

Suivent l'apparition de Mshihâ et l'apparition contraire d'Anôsh. La destruction de la ville est partout attribuée à Anôsh, mais un autre passage l'assigne à une apparition nouvelle. Les deux manifestations d'Anôsh n'ont donc pas été primitivement d'accord. Le transfert d'un épisode de l'histoire mandéenne à Jérusalem doit être plus récent que la conception de cette ville comme le berceau de toutes les fausses religions. On verra dans ce qui suit comment les Mandéens en sont venus à l'idée de faire de la métropole juive le théâtre de leur propre passé.

Jésus-Christ est présenté comme né à Jérusalem, au milieu des Juifs, lesquels se détournent de la parole de leur Seigneur, renient Mêshâ (Moïse), le prophète de Ruhâ, qui leur a apporté la loi, falsifient cette loi ainsi que les œuvres d'Abrahim, le prophète de Ruhâ sur le mont Sinaï. Cette accusation rappelle l'opinion des Pseudo-clémentines sur les auteurs prophétiques de l'Ancien-Testament, mais la haine que les Mandéens professent pour Ruhâ rend inadmissible tout rapport entre eux et la gnose judéo-chrétienne. La chose s'explique mieux en admettant qu'ils aient commencé par considérer les chrétiens comme de mauvais Juifs, c'est pourquoi on lit dans un passage : « les Daïwâs de Ruhâ se rendent auprès de Mshihâ ». Lorsque plus tard les Juifs protestèrent contre ce jugement, les Mandéens y

virent un démenti réciproque des deux sectes, et changèrent leur point de vue d'après la conception suivante. Lorsque Nbu-Mshihâ devint âgé, il entra dans la maison du peuple juif, apprit toute leur sagesse, contourna l'Oraïta (la Loi), en changea la doctrine (*shûta*) et tout le culte (*abîdâtâ*). Il séduisit plusieurs des enfants des Juifs et se fit de fervents partisans (*dahalê*, σεδόμενοι). Quand on combine les données du traité sur la ville de Jérusalem avec la désignation de « prophètes de Ruhâ », pour Abraham et Moïse, et le passage *R*, 46, 5, cité précédemment, on conclut avec certitude que *Ruhâ* personnifie le judaïsme, abstraction faite des innovations chrétiennes. Et, comme les cosmogonies ne font aucune allusion à Mshihâ, tandis que Ruhâ y est déjà tenue pour la mère d'Ur et des Sept, auxquels est dévolu un rôle considérable, on est amené à affirmer que les Mandéens avaient connu le judaïsme avant le christianisme, mais qu'ils avaient déjà pris position à l'égard du judaïsme, position haineusement hostile, avant que la nouvelle du Messie des chrétiens fût arrivée à leur connaissance. L'idée fondamentale relative à Ruhâ et à son rôle repose sur la Genèse, 1, 2, qui parle de *Ruah Elôhîm*, qui plane sur les eaux ténébreuses. Le mot hébreu *tehôm* « abîme » a donné lieu, par suite d'un aramaïsme, aux *mê tahmê* « eaux troubles ». Pour expliquer la disposition hostile au judaïsme, M. Brandt rappelle, en premier lieu, les persécutions sanglantes qui atteignirent les Juifs en Babylonie, après la chute de deux condottieri juifs, Asinaï et Anilaï, qui, devenus satrapes, avaient rançonné le pays pendant plusieurs années (Josèphe, Ant. jud., XVIII, 9) ; en deuxième lieu, l'antique doctrine babylonienne portant que *Tiamat*, combattue par Marduk, régnait sur l'eau ténébreuse primordiale. Grâce à ces deux causes prises ensemble, on s'explique parfaitement combien il était alors facile pour les Mandéens d'exploiter le texte biblique et de faire de Ruhâ le représentant du judaïsme.

L'influence chrétienne se manifeste dans le premier passage du 9e traité du Genza, intitulé : « Renversement de toute la divinité de la maison », et qui a vu le jour vers le déclin de l'ancien Mandéisme, avant l'apparition de la doctrine du Roi de la lumière. La divinité de la maison se compose d'Alâhâ et des Régents du monde créé. La rédaction actuelle du passage dont il s'agit présente le récit suivant : Les fils des hommes avaient adoré Alâhâ jusqu'à ce que Mandâ d'Hayê apparut, plein d'éclat et de lumière, pour renverser toute la divinité de la Maison et dissoudre toutes les puissances du monde. Les justes éprouvés quittent aussitôt le trône chancelant de leur dieu et rendent hommage à Hayê. Les « maîtres de la maison » sollicitent d'abord le secours d'Alâhâ, et, comme il ne peut pas les satisfaire, ils s'indignent en disant : « Tu es maudit Alâhâ ». Pour se venger, Alâhâ descend des hauteurs, prend la forme d'anges, et ceux-ci se transforment en démons pour détourner les cœurs des enfants des hommes. Ils prennent place sur le cou des prêtres sacrifiants et célébrants, afin de se rassasier de leur chair et de s'enivrer de leur

sang. Leur parole est pleine de ruse et de fausseté. Ailleurs, il est supposé que les partisans de Hayê furent persécutés jusqu'à l'apparition de Mandâ d'Hayê. Les justes disent : « Nous avons connu la mort sur la Tibil (continent) depuis le jour où nous avons aimé la *Vie* (Hayê) et détesté la Mort. En toi, *Vie*, nous avons eu confiance, et à cause de ton nom, *Vie*, nous avons été persécutés sur la Tibil ». La Vie les console et leur donne sa lumière. Elle ajoute : « O vous qui portiez des haillons [1] et qui étiez persécutés et abandonnés sur la Tibil, je vous habille d'éclat et vos persécuteurs d'opprobre et de honte. » L'apparition de Mandâ d'Hayê sur le sol juif dans les splendeurs de la majesté messianique est célébrée par les paroles du Psaume CXIV, combinées avec d'autres extraits bibliques. Ces vues sont issues du gnosticisme et accommodées à l'esprit du Mandéisme. L'original a dû être rédigé en langue araméenne.

Jean-Baptiste est un phénomène tout nouveau dans l'horizon mandéen. Il appartient au dernier groupe du polythéisme. Ne pas confondre celui-ci avec les légendes contemporaines de l'islamisme dans lesquelles le nom de Jean n'est plus Iohannâ, mais *Yahyâ*. L'histoire de Jean est racontée brièvement ainsi qu'il suit :

Pendant quarante ans Jean baptise des myriades d'âmes dans le Jourdain. Vers la fin, apparaît Mandâ d'Hayê, qui lui demande le baptême. Jean cherche à le renvoyer à un autre jour, mais Mandâ d'Hayê abrège par un miracle les heures d'attente. Quand ce dernier entre dans l'eau, le fleuve déborde et se retire ensuite, par crainte. La lumière de Mandâ d'Hayê éclaire le Jourdain et les poissons, et les oiseaux entonnent ses louanges. Jean veut obtenir la révélation de tous les mystères, il meurt, et Mandâ d'Hayê le conduit au lieu de la lumière, où il adresse une prière en faveur de ceux qui reçoivent le baptême. Ce récit, emprunté au christianisme, a l'air de considérer Jean-Baptiste comme le fondateur de la religion mandéenne, bien que cela ne soit pas prononcé clairement dans le traité qui s'y rapporte et qui constitue une grande innovation.

Le contact avec le christianisme acheva la désorganisation de l'ancienne théorie mandéenne de la révélation primordiale, qui était déjà à son déclin par suite de l'introduction des éléments hétérogènes mentionnés plus haut. Cela se produisit à l'époque de la doctrine du Roi de la lumière et, tout d'abord, par les livres évangéliques écrits en syriaque. Les Mandéens acceptèrent pour eux le nom de *Naçorâyâ*, Nasoréens, et donnèrent à leur système la désignation de *Naçirûtâ* « Nasoréisme », qu'ils interprétèrent, non par « chrétiens », mais par « piété religieuse ». Dans leur culte, ils acceptèrent aussi, quoique plus tard, la célébration du dimanche comme fête hebdomadaire. Toutefois l'institution du Pehtâ et du Mambuhâ n'est pas venue du christianisme chez les sectaires du bas Euphrate. L'arrivée de missionnaires catholiques a provoqué chez ces derniers une haine

[1] *Mart'uût'a* = talmudique *semart'ut'* « chiffon, haillon ».

extrême contre le christianisme. Jésus-Christ est devenu une créature de Ruhâ, sous le sobriquet de « faux Messie » et de « prophète du mensonge et de la croix ». Le monachisme, les jeûnes, l'adoration des saints et des images, les prêches et les divisions hiérarchiques sont attaqués avec la dernière violence. Les sacrements chrétiens, notamment la communion, sont méchamment insultés et salis par des fables dégoûtantes, parmi lesquelles il est intéressant de trouver l'accusation absurde de pétrir les hosties avec le sang d'un enfant juif, accusation qui, comme on sait, est souvent lancée par les chrétiens contre les juifs, sous prétexte que ceux-ci ont besoin de sang chrétien pour leurs pains azymes.

Le courageux réformateur qui a créé la doctrine du Roi de la lumière a opposé à la manifestation de Jésus-Christ (*Ishu Mshîhâ*) celle de la seconde apparition de Mandâ d'Hayê sous la forme de Anosh-Utrâ. Le théâtre du drame est toujours Jérusalem, la ville des Juifs. Nous savons déjà que, pour cet auteur, Ruhâ, Adonaï et Mshihâ sont classés dans les sept planètes et que la fondation de Urashlam (Jérusalem), berceau de toutes les fausses religions, est mise sur le compte de Adonaï. Sion divise la matière mythico-historique en trois parties ; voici comment sont présentés les événements qui se sont passés dans la capitale juive pendant la dernière époque de son existence. Le sauveur des chrétiens, d'une nature ignée, descend du ciel sur un char à Jérusalem, où il change le baptême du Jourdain, altère les paroles de l'équité et lance dans le monde l'iniquité et la fraude. Il fait des miracles au milieu du feu, se donne les noms de *Ishû-mahyânâ* (Jésus sauveur) et d'Amuniel (Emanuel), et se proclame Alâhâ bar Alâhâ (Dieu fils de Dieu). Il va même jusqu'à se déclarer *Hibil-Ziwâ*, le génie sacré des Mandéens. C'est alors qu'apparaît Anosh-Utra, revêtu, non de feu, mais d'une sorte de nuage d'eau, sans chaleur et sans colère. Cela arrive durant les années de Paltus (Pilate), le roi du monde. Anôsh-Utra se manifeste par la puissance du sublime Roi de la lumière. Il guérit les malades, ressuscite les morts et convertit les Juifs au nom du Roi de la lumière. Trois cent soixante prophètes s'élèvent à Jérusalem et y souffrent le martyre pour la vraie foi. Anôsh-Utra monte et s'en va à Mshunê-Kushtâ ; les autres Utras se cachent aux yeux des hommes, Jérusalem est détruite et les Juifs exilés se dispersent dans toutes les villes. Puis vient la description de l'époque de Mahomet. Comme le baptême ne fait point partie de l'activité d'Anosh-Utra, il est visible que l'auteur de cette légende a voulu effacer le rôle de Jean-Baptiste de peur que son témoignage, favorable à Jésus, n'entraînât le Mandéisme dans l'orbite du christianisme, et, en agissant ainsi, il a risqué de voir disparaître les dernières traces de la doctrine ancienne concernant la révélation primordiale. D'autres traités racontent la descente d'Anôsh-Utra un peu différemment et lui font jouer le rôle de Jean-Baptiste. En voici un résumé très succinct :

Anôsh-Utra est descendu sur la terre (Arqâ-Tibil) peu de temps

après la création, à l'insu de Ruhâ, mais celle-ci, ayant découvert sa présence, en est excessivement alarmée. Elle appelle ses sept enfants et délibère avec eux pour s'emparer de la génération de l'homme étranger, c'est-à-dire de la race humaine conduite par Anôsh-Utra, déguisé par son vêtement de nuage. Un acte d'inceste et de sodomie met ces mauvais génies en état d'accomplir leur dessein, qui consiste à construire une ville dans laquelle personne ne doit mentionner le nom de Dieu. La recherche d'un bon emplacement n'est pas peu pénible. D'abord ils arrivent à Bethléhem, et Ruhâ ordonne d'y construire la ville, mais une voix, sortie du nuage d'Anôsh-Utra, leur annonce que 360 prophètes sortiront de la ville qu'ils veulent construire. Effrayés, Ruhâ et les siens quittent ce lieu et se rendent successivement à *Bêt-Mtalalê* et à *Krak Nçab mâtâ*, où la même scène se renouvelle. Harassés de fatigue, ils s'arrêtent à Urashlam (Jérusalem), malgré la voix fatale de l' « Homme inconnu » qui y prêche et fait des adeptes, grâce aux nombreuses guérisons qu'il pratique sur toute sorte de malades. Anôsh-Utra guérit, entre autres, et de la tête aux pieds, une femme du nom de Miryaï, la baptise dans le Jourdain et lui applique le signe pur. De la pieuse Miryaï naquirent *Yaqif* et les fils *Amin*, desquels sortirent 365 disciples dans la ville d'Urashlam. Les Juifs ayant tué ces disciples qui invoquaient le nom de la Vie, Anôsh-Utra reçoit de son père l'ordre écrit (ingirtâ) de détruire la ville, ce qu'il accomplit sous la forme d'un aigle blanc. Il rejette Namrus de son chemin et dévaste la cité impie. Il massacre les Juifs qui ont incessamment persécuté la génération de la Vie, ainsi que tous les oiseaux et tous les animaux, et procure la tranquillité à ses disciples.

Il est évident que la nuée d'Anôsh-Utra est empruntée à Daniel, VII, 14 et à Mathieu, XVII, 5. On est aussi tenté d'expliquer le nom *Mshunê Kushtâ* « enlevés de l'équité » (*Entrückte der Geradheit*) par le passage très séduisant *Thessaloniens*, IV, 17, mais ce rapprochement semble difficile, par cette raison que les âmes des pieux Mandéens morts ne peuplent pas Mshunê Kushtâ. On songe plutôt à une génération préadamique enlevée au monde d'ici-bas et destinée à repeupler la terre après les catastrophes des derniers jours, comme c'est le cas du jardin de Yima dans les idées du parsisme. Les trois passages du Genzâ qui contiennent cette croyance seraient ainsi plus récents que le livre des Rois, auquel elle est étrangère. Quant aux figures de *Yaqif* et des fils *Amin*, elles supposent un récit qui ne se rencontre pas dans le Genzâ. Du reste, le récit qui représente Anôsh-Utra comme ayant donné le baptême se trouve dans un passage unique, et comme, par suite de la répulsion qui anime les Mandéens contre l'idée de l'incarnation, Anôsh-Utra ne saurait être identifié avec Jean-Baptiste, on est obligé d'admettre que c'est une conception différente qui est venue se joindre aux autres, sans qu'on ait jamais cherché à les concilier.

L'hostilité de la religion mandéenne pour le christianisme est fon-

damentale et prouve que les Mandéens ne sont pas des chrétiens qui auraient abandonné leur ancienne foi. Ils attendent même le retour passager du faux Messie aux derniers jours. Son premier acte sera d'exterminer les Juifs. Puis, il soumettra tous les peuples de la terre à sa religion. Enfin, il viendra auprès des Mandéens pour les convertir par force, mais ceux-ci lui tendront leur cou pour avoir la tête tranchée et mériter ainsi la récompense réservée aux martyrs. Voyant cela, le faux Messie se retirera d'eux. La dernière catastrophe sera précédée par des phénomènes terrifiants, tremblement de terre, chute de neige, aridité, inondations, chute des étoiles du ciel, guerres destructives, etc. Enfin, Bêl occupera pendant 42 ans le trône de Ptahil, et le grand et vieux Lewiâtân, dont la lèvre atteint une épaisseur de 144,000 farsanges, ouvrira la bouche et engloutira Arqâ-Tibil, les sept avec leurs 2 rois et leurs 5 généraux, ainsi que les démons et les âmes coupables qui ont renié la première Vie. Lorsque le monstre fermera la bouche, une grande puanteur montera d'Arqâ-Tibil. Ensuite apparaîtront les Utrâs de la terre, de la lumière et toutes les âmes des hommes beaux qui ne doivent rien au tribunal et ne meurent pas de la seconde mort. Ces âmes demeureront dans la Vie.

Dans les écrits mandéens qui s'occupent de Jérusalem et du Messie, il est souvent question de persécutions sanglantes infligées aux fidèles, soit par les Juifs, soit par les chrétiens. La première affirmation s'explique simplement comme un emprunt aux sources gnostiques-chrétiennes. L'autre affirmation doit, au contraire, reposer sur des faits réels. L'église nestorienne, pendant le gouvernement des Sassanides, qui lui était favorable, a dû appuyer un peu trop ses efforts pour convertir les Mandéens. Des persécutions locales de la part des rois persans, qui se montraient si cruels envers les Manichéens, auraient pu être assignées aux chrétiens ; il est cependant remarquable que le livre des Rois fournit la liste de ces monarques sans y joindre ni bonne ni mauvaise note. Les Sassanides n'ont, d'ailleurs, persécuté que les sectes turbulentes : les chrétiens, à cause de leur attachement à l'empire romain, les Manichéens à cause du désordre introduit par eux dans la cour royale. Un trait significatif est toutefois que, d'après ces écrits, les rois arabes sont les premiers qui écorchent les hommes comme on écorche les gazelles et les onagres. Pendant les invasions réitérées des hordes arabes dans la Babylonie, les Mandéens ont certainement eu beaucoup à souffrir, mais la mention formelle de persécutions de la part des Arabes ne se rencontre que dans un fragment attaché au traité relatif aux fausses religions, et les méfaits sont attribués à *Abdalâ Arbâyâ*, le célèbre Abdallâh, oncle du premier calife abbasside, qui, dès 750, se fit une triste renommée par le massacre des Ommayades. Abdalâ a promis à ses fidèles le paradis, rempli de lumière, de choses exquises et de femmes désirables. Les Musulmans, qui viennent de la maison de Nirig-Mars, versent le sang des hommes, soumettent tous

les peuples de la terre et plusieurs de la génération de la Vie passent à eux, et renient et maudissent le nom de la Vie. Les conversions à l'islamisme étaient et sont encore très fréquentes chez les Mandéens. Pour pouvoir se maintenir, ceux-ci prirent d'abord le nom de *Çâbiûn* (*çubba*), donné dans le Coran à une secte croyant à un dieu unique et au jugement dernier et recommandée à la tolérance des Musulmans. Jean-Baptiste, sous la forme arabe de *Yahyâ*, fut donc accepté sans réticence. Ensuite, ils unifièrent leur antiquité avec celle du christianisme, mais toujours au détriment des Juifs, hostilité qui les poussa jusqu'à considérer les Egyptiens de Pharaon comme leurs propres ancêtres. Leur répugnance pour Jésus-Christ s'adoucit singulièrement, au point que, le cas échéant, ils purent se donner comme chrétiens (p. 121-166).

Le cinquième chapitre, intitulé « la conscience religieuse », trace une image d'ensemble de la religion mandéenne. Les noms *manda* et *Mandâyâ* rendent exactement les mots dérivés du grec « gnose » et « gnostique », mais les Mandéens actuels ne comprennent plus ces mots et expliquent *Mandâyâ* soit par « anciens (Siouffi) », soit par *man d'haya balaha* מאן דחיא באלהא « celui qui vit en Dieu » (Petermann). Le gnosticisme religieux enseigne la rédemption par le savoir, par l'illumination de l'esprit de la totalité produite par l'apparition du sauveur dans le monde cosmique et de l'esprit de l'individu par la célébration de mystères, comme le baptême ou la nourriture céleste (la communion), où l'instruction orale n'a que la valeur d'un moyen préparatoire et introductif. Le Mandéisme insiste souvent sur la nécessité de connaître les mystères (ראזיא) comme le moyen le plus efficace d'échapper aux puissances malfaisantes et de les vaincre. Cependant, comme d'après la doctrine du Mandéisme, l'âme, d'origine divine, n'est jamais tombée au pouvoir des puissances cosmiques et mauvaises, le mot « rédemption » n'y a pas le même sens que dans le gnosticisme, et, si le grand Roi de la lumière est qualifié פרוקא דכולהון מהימניא « rédempteur de tous les croyants », il ne faut pas y chercher une signification transcendante dans la direction de la rédemption chrétienne. La science qui mène au salut (מאדא) ne consiste pas dans l'observance de mystères, mais dans la connaissance des commandements de cette religion. L'ancienne littérature qui raconte l'apparition de Mandâ d'Hayê à Urashlam et l'activité de Johannâ ne prétend pas à une autorité surhumaine ; cette tendance se manifeste seulement dans les écrits plus récents. La religion mandéenne veut être une révélation dans le même sens que la religion juive et, en partie, la religion chrétienne (wie die jüdische oder christliche auch). Les noms qu'elle attribue au médiateur de la révélation : *malalâ* d'Hayê — Λόγος τῆς ζωῆς, *albushân* « notre vêtement », *malalân* « notre parler » (Unsere Rede) sont beaucoup plus convenables que *Mandâ d'Hayê*, qui ne fait qu'annoncer la volonté de Dieu. L'expression par laquelle Anôsh se désigne lui-même est caractéristique : Je suis la parole, fils de la parole, et suis venu ici au

nom de Yawar-Ziwâ (מימרא בר מימרא דעל שומא דיאואר לתאכא אתית).

La foi et les bonnes œuvres sont les points principaux de la religion mandéenne. La foi concerne l'excellence des idéaux et des constitutions du Mandéisme. Un passage recommande de croire « que la vie est plus ancienne que la mort, la lumière plus ancienne que les ténèbres, le bon plus beau que le mauvais, le doux plus agréable que l'amer, le jour plus ancien que la nuit, le dimanche plus ancien que le sabbat, le naçoréisme plus ancien que le judaïsme, le supérieur plus ancien que l'inférieur, le Jourdain des eaux vivantes plus ancien que les eaux troubles du lieu des ténèbres. Quant aux bonnes œuvres, pour leur conserver toute la valeur à laquelle elles ont droit, il faut qu'elles soient accomplies au nom de l'idéal mandéen, car la conviction de la vérité de leur religion est vivante chez ces sectaires. Les œuvres des fidèles sont pesées dans la balance par Abitur, et le jugement suprême appartient au Roi de la lumière, d'après les écrits qui enseignent cette doctrine ; à Mandâ d'Hayê, d'après les autres écrits. Les apostats invoquent en vain la miséricorde de Mandâ d'Hayê, celui-ci les repousse et leur dit de rester dans le paradis de Ruhâ et de Mshihâ qu'ils ont choisi eux-mêmes.

La conscience religieuse de ces fidèles est d'un caractère purement légal et garantie par l'espérance des récompenses et les menaces des peines d'outre-tombe. La croyance en la culpabilité de tous les hommes, même des meilleurs et des plus pieux, est profondément enracinée dans l'esprit de la race sémitique. Les psaumes assyriens manifestent cette conviction avec autant d'intensité que les psaumes hébreux. Parmi les rites, le baptême de chaque dimanche est devenu une observance légale. De même que la synagogue juive considère la Tora comme une chaîne de 248 commandements et de 365 défenses, de même la doctrine des Mandéens actuels consiste en 180 commandements et en 4 qui sont particuliers aux prêtres. Il paraît y exister une confession sacerdotale. En se repentant, le pécheur reçoit trois fois l'absolution, qui lui assure la rémission des peines des *Matartâ*. Après la troisième fois, ce n'est que la pratique de certaines bonnes œuvres, comme l'aumône, le rachat des captifs, l'action de faire copier à ses frais les livres saints, qui peuvent faire disparaître la transgression. Le Mandéïsme n'a jamais dépassé l'état de la légalité et n'a jamais soupçonné ni l'élévation par la grâce, ni la communion établie, une fois pour toutes, avec l'initiateur de la loi. Le gnosticisme n'y a pénétré que très imparfaitement, et du christianisme il n'y est resté par hasard que quelques figures et quelques idées. Le respect de la tradition en fait de mœurs et de culte est pour les Mandéens le faîte culminant de la piété ; cependant la persévérance dans la pratique traditionnelle en face du danger ou de la persécution demande plus que l'amour de l'état existant, elle demande un enthousiasme débordant pour l'héritage spirituel, et les Mandéens ne se sont jamais élevés à cette hauteur-là. La recommandation de la restriction mentale en cas de danger montre bien que

l'amour de leur religion n'a pas été poussé très loin par la conscience mandéenne. Au temps de la prédominance des Portugais dans le golfe Persique, les Mandéens d'Ormus étaient obligés, sous menace d'amendes et de peines corporelles, de fréquenter l'église catholique et de s'abstenir de tout travail le dimanche. Leurs enfants étaient instruits dans les écoles tenues par les moines portugais. Après la perte d'Ormus, les Mandéens purent revenir à leur religion, mais la plupart d'entre eux adoptèrent l'islamisme et, d'après Le Gouz, il ne resta pas quatre chrétiens.

Le Genza même fait l'aveu que plusieurs des fidèles ont apostasié. Tous ceux qui ont servi dans l'armée portugaise ont naturellement dû renoncer à leur foi. En admettant que la communauté mandéenne comptait encore environ 3,500 familles en 1650, il est certain que, 200 ans après, leur nombre a baissé, au point de ne plus compter que 4,000 âmes. En 1800, à Shuster, 30 familles se sont converties à l'islamisme, et beaucoup d'autres les ont imitées en 1825. Aujourd'hui les apostasies ne sont pas moins nombreuses, de telle façon qu'on peut supposer que le Mandéïsme ne survivra pas à la génération présente.

Le sixième et dernier chapitre est consacré aux origines de la religion mandéenne. Toutes les religions qui se sont succédé dans l'Asie antérieure ont contribué à la masse hétéroclite des idées mandéennes. Par suite des lacunes des documents religieux des Assyro-Babyloniens et l'incertitude de leur interprétation, par suite aussi de l'absence de toute donnée directe sur le syncrétisme religieux qui s'est établi depuis l'Euphrate jusqu'à la Méditerranée au moment de la chute des anciennes religions, et étant donnée, en outre, l'imperfection de nos informations par rapport aux formations sectaires d'origine diverse, comme l'Elchasaïsme et le Manichéisme, il est impossible de déterminer la provenance exacte de chaque idée et de dire si elle est originale ou empruntée et par combien de mains elle a passé. La préhistoire des Mandéens ne peut non plus se tracer qu'à un degré plus ou moins grand de vraisemblance. Néanmoins, la littérature mandéenne nous conduit plus directement que toute autre vers la source commune de cette merveilleuse combinaison de la fantaisie orientale avec les idées grecques qui, en se christianisant, a produit le gnosticisme : *la philosophie chaldéenne,* à laquelle se rattachent les fondateurs de l'ancienne école mandéenne.

Aux idées religieuses primordialement sémitiques appartiennent la croyance au siège des dieux dans le nord et le baptême dans les fleuves. La première notion se constate déjà dans l'Ancien-Testament (Is., XIV, 13, *passim*) ; chez les Juifs postérieurs *Shmâl*, le nord, le vieux dieu des syro-harraniens, est devenu le méchant Samaël, סַמָאֵל. Chez les Babyloniens, Bêl a probablement été un dieu de montagne en face de *Ea*, dieu de l'Océan.

Le culte du baptême fluvial sans autre pratique pénible se rencontre dans toute religion primitive. Chez la majorité des peuples

sémitiques, ce culte ou n'existe pas ou est remplacé par la lustration. Les textes assyriens ne laissent même constater l'existence d'aucune sorte de lustration religieuse. Les ancêtres des Mandéens, en conservant ce rite, se caractérisent comme ayant fait partie du vulgaire provincial, si tenace dans ses traditions. Les conservateurs du baptême étaient toutefois limités à la communauté mandéenne. Les ethnographes arabes du x^e^ siècle mentionnent les Sabiens des districts marécageux de la basse Babylonie, qui sont identiques avec les *mughtasila* « ceux qui se lavent ». Ils prétendent, dit En-Nadim, qu'il faut se laver souvent, et ils lavent aussi tout ce qu'ils mangent. Leur chef et initiateur est le nommé *El-Hasih*, qui a distingué deux séries d'êtres, une masculine et une féminine ; les légumes appartiennent à la première, les plantes parasites, comme le gui, à la seconde. L'hérésiarque Elxaï prêcha sa doctrine la 3^e^ année de l'empereur Trajan, sans doute pénétré des idées d'un peuple qui cherchait le salut de l'âme et du corps dans l'eau vivante, et aussi de la croyance que certains jours sont abandonnés à la puissance d' « étoiles mauvaises et impies », ce qui les rend inaptes au travail et au baptême, croyance qui rappelle celle des Mandéens relativement au jour du nouvel an. Le livre d'Elxaï contenait aussi cette formule adjuratoire « je serai votre témoin au grand jour du jugement », formule qui aurait pu avoir sa place dans le Genza. L'Elxaïsme était donc une religion très proche du Mandéïsme, si on ne tient pas compte de la doctrine des nombreuses manifestations, naissances et incarnations du sauveur, qui ne paraît pas avoir existé dans l'autre.

L'équivalent syriaque de *mughtasila*, צבריץ ou צבורץ, est, semble-t-il, identique avec le צאבירן du Coran. Une désignation indigène possible מאצבותיא rappelle les Μασβώθεοι qu'Hégésippe considère comme une secte juive. Les Sampséens sont, sans aucun doute, un rejeton des baptistes euphratéens. Epiphane dit d'eux qu'ils ne sont ni chrétiens, ni Juifs, ni Grecs, mais des monothéistes établis au-delà du Jourdain et de la mer Morte, qui honorent Dieu par le baptême et tiennent l'eau même pour la source de la vie et presque pour la divinité. Leurs établissements sont notamment près du torrent Arnon et ils sont adonnés à la doctrine d'Elchasaï. C'étaient les habitants de la rive gauche du Jourdain qui s'étaient convertis au culte baptismal des riverains de l'Euphrate. D'autre part, les rapports des Sampséens avec le nom Ἠξαί font penser aux *Jazuqâyâ*, flétris par le Genzâ. Le bain religieux peut se composer de plusieurs pratiques : l'immersion, le lavage du corps, l'absorption de l'eau, l'aspersion en faisant un signe sur le front. Toutes ces pratiques sont en usage chez les Indiens. Les prêtres mandéens n'ont pas manqué de compliquer de plus en plus la cérémonie du baptême. L'habitude de boire l'eau et de faire un signe au front semble constituer le fond de l'ancien rite ; l'aspersion, au contraire, a l'air d'être une abréviation du baptême et former une innovation introduite tout d'abord dans la classe sacerdotale.

La conception mandéenne a indubitablement conservé l'essence de la matière paléo-babylonienne, la philosophie chaldéenne. Notons entre autres : la descente aux enfers, lieu pourvu de sept portes, sombre et poussiéreux (dans ce mythe se trouve exceptionnellement un couple divin mandéen, comme Ea et Davkina) ; l'eau ténébreuse avant la création, sur laquelle dominait Tiamat, que les Mandéens appellent Namrus et Ruhâ ; le combat avec le dragon ; les mauvais sept, que les auteurs mandéens n'ont pas toujours identifiés avec les planètes ; Nbu, le scribe et le sage ; la révélation primordiale, c'est-à-dire l'enseignement donné au premier homme ; l'eau de la vie ; le système sexagésimal ; quelques êtres divins (leur parenté y est aussi flottante que dans les textes assyriens et leur façon de procéder est la même dans les uns et les autres), enfin la situation et la fonction de Mandâ d'Hayê, qui, bien qu'intitulé roi et père de tous les Utras, voire de tous les mondes supérieurs et inférieurs, est appelé la voix de la vie, ce qui rappelle le dieu Marduk, ce fils premier-né d'Ea, qui est si célébré dans les hymnes. A tout cela on reconnaît le sol sur lequel le Mandéïsme a poussé. Mais le système mandéen n'est ni issu du babylonisme, ni créé par lui de toutes pièces.

Il est intéressant de se rendre compte de quelle façon les Mandéens ont transformé l'ancien fonds mythologique qui leur a été transmis par les Babyloniens. Ceux-ci croyaient que le dieu-poisson Oannès-Ea sortit du golfe Persique pendant les premiers jours du monde pour enseigner aux hommes de la Chaldée l'écriture et tous les arts de la vie civilisée. Cette tradition signifie que les adorateurs de ce dieu, qui ont dû être des navigateurs et des riverains de la mer, avaient introduit la civilisation en Chaldée. Le culte d'Ea avait son siège principal dans la ville d'Eridu, en Chaldée méridionale. Ce dieu représentait le germe de la lumière et du feu dans les eaux ; de cette conception dérivent les entités des théogonies mandéennes, le grand Mânâ de la majesté et le feu vivant ; seulement les Mandéens ne se sont jamais réconciliés avec l'océan, dont ils ignorent même l'existence au ciel, ils l'ont plutôt transformé en un éther brillant traversé par un Jourdain céleste. Si les Mandéens avaient eu connaissance d'un océan servant de demeure à un dieu de sagesse, la sainteté de l'océan aurait relégué au second plan le Jourdain et en aurait fait un lieu de pèlerinage. En réalité, ils ont persévéré dans la foi qui leur était particulière. Ils pouvaient bien perdre de vue, du moins temporairement, la montagne divine du haut nord ; mais lorsque leur regard tourné en haut se promenait le long de la large traînée de lumière qui, comme un autre Euphrate, coulait à travers les campagnes des bienheureux, les nouveaux immigrés croyaient y découvrir un grand Jourdain, l'eau blanche du monde de la lumière. Ce qui plus est, les vues mandéennes se montrent supérieures à celles des Babyloniens en ce point que, chez eux, les êtres divins sont entièrement séparés de leurs bases élémentaires. Les luminaires célestes ne sont ni les manifestations, ni les véhicules des lumières divines personnifiées

exclusivement en similitude humaine, si l'on excepte les personnifications rares *Iardnâ rabâ*, *Ayar-Gufnâ* et quelques autres. Le supernaturalisme dont il s'agit et la multiplicité infinie des êtres de cette espèce sont le résultat d'une spéculation qui a produit l'ancienne école mandéenne. Les restes de la littérature gnostique, contenant en état de dispersion un grand nombre des vues mandéennes, nous permettront de nous faire une idée exacte de l'origine de ces spéculations et de leurs rapports avec le Mandéïsme documenté par les ouvrages qui nous sont accessibles.

Les séries d'êtres semblables aux éons du gnosticisme se trouvent aussi dans les écrits mandéens, de même que la théorie des émanations par paires, mais sans attribut sexuel, comme c'est le cas des syzygies gnostiques. Mandâ d'Hayê n'est même pas une émanation selon la plus ancienne conception, mais une créature de Hayê. Les principales figures des théogonies mandéennes ne se constatent pas avec certitude dans la littérature gnostique. A Nbat ou Pirâ correspond néanmoins le Προπάτωρ ou le Βυθός. Un psaume attribué à Valentin compare les innombrables éons qui émanent du Propator aux fruits sortis du chaos, cela rappelle les Pirâ mandéens. Les Docètes assimilent le *premier* dieu à une graine de figue, se multipliant à l'infini. Les Naaséniens expliquent les productions de la divinité par la figure de l'amandier, qui contient le fruit parfait. Plus manifeste est la parenté des deux conceptions au sujet de la création du monde et de l'homme. D'après les gnostiques barbeloniens, le premier ange de l'Unique a fait sortir de lui la *Sophia* ; celle-ci s'est laissée entraîner par son désir des régions supérieures vers les régions inférieures, où elle a enfanté le créateur du monde, dans lequel il y avait l'ignorance et l'audace. Avec celui-là et avec six autres avortons, elle a formé la divinité de l'Ancien-Testament. Dans les écrits mandéens, Ruhâ et les Sept ne sont jamais, à proprement parler, les créateurs du monde, tandis que les auteurs gnostiques font créer le monde par les 7 anges, dits Archontes, qui le gouvernent. Mais les deux points de vue coïncident en ce que les anges forment le corps du premier homme et que ce corps gît mort, comme une statue, ou rampe par terre, comme un ver, jusqu'au moment où l'étincelle de la vie lui est donnée d'en haut. La figure de *Adam rabâ* « le grand Adam » et la désignation de Mandâ d'Hayê comme *gabra qadmâyâ* « le premier homme » a aussi son analogie chez les gnostiques barbeloniens ; l'apport de l'âme par Adakas a son équivalent dans le système valentinien. En dehors de quelques autres similitudes, le Mandéïsme a de commun avec le gnosticisme l'emploi des noms hébreux de la divinité : Iao, Sabaot, Adonaï, Or, etc.

J. Halévy.

(*La fin prochainement.*)

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XX, p. 104. Michel le Febvre n'a pas inventé l'histoire du juif coupé en morceaux, que mangent les marins. Quoique Pogge raconte déjà une anecdote de ce genre, il n'est pas moins vrai qu'aux environs de l'année 1680 ce récit circulait dans toute l'Europe comme une histoire récente. Dans le *Theatrum Europæum*, XII, 258 *b*, d'où Schudt, II * 349, a tiré la même relation, on raconte comme un fait divers de l'année 1680, qui aurait été rapporté authentiquement de Rome, qu'un riche Juif qui, pour affaires se rendait en Istrie, mourut en route, fut salé et déposé par ses compagnons juifs dans deux tonneaux, que des matelots brisèrent l'un des tonneaux et en dévorèrent le contenu. Là, c'est le fils qui dit aux marins : Ce n'est pas de la viande salée, mais mon père que vous avez mangé. — *D. Kaufmann.*

Tome XX, p. 244 et suiv. M. le rabbin S. Wertheimer, de Jérusalem, nous a envoyé quelques observations que nous sommes heureux de publier, en lui exprimant tous nos remerciements. Au sujet de l'expression צעיר « jeune », M. W. cite Ps , CXIX, 141, et certains passages rabbiniques où ce mot n'est qu'un terme de modestie. Même observation dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 362, en cours de publication. M. W. relève le passage suivant de la lettre apologétique (paragraphe commençant par אחרי חתפשט, fol. 77 *a* de l'éd. princeps) qui semble prouver que Yedaia était jeune quand il écrivit cette lettre : אף כי אשא ראשי בין אנשי מופת גדולי ארצנו המהוללה ואציליה הנודעים אף כי אצא כעול ימים ממחבואו ואדברה משפטים. — A l'endroit douteux, p. 248, l. 16, M. W. croit pouvoir lire אל המתים [לדרוש]; comparez ודורש אל המתים, p. 246, l. 15 d'en bas. Voir encore המגיד, n° 31 de l'année 1890, d'autres corrections que propose M. S. Fuchs. — *Ad. Neubauer.*

T. XXI, p. 246 et suiv. Le nom de cet auteur est peut-être *Abou-Aldaki*, voir Michael, *Umfass. Bibliograph. u. Liter. Lexicon*, p. 132. — P. 246-7. L'erreur assez grossière de Schorr au sujet de la traduction du Pentateuque a été remarquée déjà par Edelmann dans חמדה גנוזה, p. XLIII. — P. 250, l. 10, lire *Schal. Hakk.*, éd. Venise, 1587. — P. 267, l. 23, le mot douteux est peut-être מהרבה. — P. 271, note 2, la ville וויטניץ est Wisniez, en Pologne. — P. 272 et 273, dans l'expression מורה טוה, le deuxième mot semble être une abréviation de שאלות והוראות, ou bien il faut lire איטור והיתר = או"ה. — P. 275, l. 5 d'en bas, l. לימה לא. — P. 276, l. 11 d'en bas, l. התוכחה. — P. 277, à la fin, après le mot דרך manque le mot עירנו ou קהלתנו. — *A. Harkavy.*

T. XXI, p. 249. D'après Luzzato, *Kerem Chemed*, VIII, 84, הת"פ n'est pas une date, mais les initiales de הצור תמים פעלו. — Dans *Kerem Chemed*, *ibid.*, 205, S. Sachs rapporte que David ben Zimra רד"בז, Consult., éd. princ., n°s 140 et 187, cite Ahron Aboulrabi, il est vrai pour le blâmer, mais avec le titre honorifique de רבינו : אני מתרעם גם על הראשונים כגון בעל ספר אמונה או רבינו אהרן בן רבי וזולתם שכתבו בזה הענין אשר לא כן עיין בדבריהם שאין אני רוצה להדיוטיקם פן אענש ח"ו. C'est M. S.-J. Halberstam qui a bien voulu me signaler ces deux passages. — *J. Perles.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXIV

NOÉ, LE DÉLUGE ET LES NOACHIDES.

Au numéro IX de ces Recherches, j'ai étudié la liste des Séthites, qui se termine par Noé, le patriarche du déluge, dans le v^e^ chap. de la Genèse. Après un intervalle de près de trois ans, je viens compléter l'étude du récit biblique qui se rapporte à ce patriarche. Je resterai toujours fidèle à la méthode rigoureuse que j'ai observée dans les études précédentes et qui garantit seule la sincérité des résultats, et j'envisagerai le récit biblique d'abord en lui-même, ensuite dans ses relations avec les narrations au milieu desquelles il se trouve ; quand la forme textuelle du document sera fixée au point de vue critique, je passerai à l'examen de sa composition, en réservant pour la fin les investigations sur son origine et son âge.

I. *Contenu du récit.*

Le récit contenu dans la Gen., VI, 1-IX, 17, donne un exposé de l'histoire du genre humain depuis la 500^e^ année de Noé jusqu'à la mort de ce patriarche. Cette histoire nous est présentée sous la forme de trois tableaux marquant trois épisodes divers : la corruption de l'humanité par suite du mélange des fils des Elohim avec les filles des hommes, la destruction de l'humanité par le déluge, à l'exception de Noé et de ses enfants, le pacte conclu entre Dieu et la nouvelle humanité. Voici un résumé succinct des événements dont il s'agit.

Les hommes commençant à se multiplier sur la terre, les fils des Elohim, séduits par la beauté des filles des hommes, se décidèrent à en faire leurs compagnes, conformément à l'usage des hommes.

Le commerce des êtres célestes avec les femmes humaines eut pour conséquence la production de la race des géants, qui habituèrent les hommes à la violence et à l'iniquité. Dieu, irrité, résolut de détruire par un déluge tout le genre humain, à l'exception du patriarche Noé, qui avait trouvé grâce devant ses yeux. Après un délai de 120 ans, voyant que la terre était remplie des actes violents de l'humanité, Dieu ordonna à Noé de fabriquer une arche et d'y réunir ses trois fils, ainsi que les animaux vivants, mâles et femelles, de chaque espèce. A l'arrivée du déluge, Noé s'enferma dans l'arche avec les animaux préservés. Pendant quarante jours, la pluie et le débordement de la mer couvrirent d'eau toute la surface de la terre et dépassèrent de quinze coudées les montagnes les plus hautes. Tous les êtres vivants furent submergés par le déluge; il n'en resta que Noé et ceux qui étaient avec lui dans l'arche. La crue de l'eau dura cent cinquante jours. Pendant cent cinquante autres jours, la pluie ayant cessé, les eaux commencèrent à baisser, et l'arche s'arrêta sur le mont Ararat. Quarante jours plus tard, Noé lâcha d'abord le corbeau pour savoir s'il y avait déjà des endroits dépourvus d'eau, mais le corbeau entrait et sortait et ne s'arrêtait nulle part. Noé lâcha ensuite la colombe, mais la colombe revint aussitôt dans l'arche. Après sept autres jours, il fit sortir de nouveau la colombe, qui lui rapporta une feuille d'olivier, d'où il conclut qu'il y avait déjà des endroits secs sur la terre. Il attendit encore sept jours, au bout desquels il lâcha de nouveau la colombe, qui ne revint plus auprès de lui. Quelques jours après, Noé, ayant reçu un ordre divin, sortit de l'arche avec tous les êtres vivants qui y étaient et offrit des sacrifices en l'honneur de Iahwé. Dieu, ayant agréé les sacrifices, fit la promesse de ne plus maudire la terre à cause de l'homme et de ne plus interrompre le cours naturel des saisons; puis, ayant béni Noé et ses enfants, il leur octroya un pouvoir absolu sur tous les êtres créés, à la seule condition qu'ils ne se tuassent pas entre eux, conclut avec eux un pacte éternel stipulant qu'il n'y aurait plus jamais sur la terre de déluge qui pût détruire la totalité des êtres animés, et fixa l'arc-en-ciel comme signe visible de cette alliance.

II. *Etat de conservation des diverses parties du texte.*

Le grand passage dont nous venons de résumer brièvement le contenu se compose de plusieurs périodes formant de petits groupes, dont le texte nous est parvenu dans un état plus ou moins bien conservé. Je vais passer en revue toutes les difficultés

de forme ou d'interprétation auxquelles il donne lieu, et je tâcherai de les faire disparaître autant qu'il me sera possible dans l'état actuel de la critique littéraire.

1. *Mélange des fils des Elohîm avec les fils de l'homme* (v. 1-4).

On peut se demander si l'infinitif לרב n'est pas sous-entendu, mais au sens adverbial, dans la phrase finale du verset 1, qu'il faudrait traduire : « et que des filles leur naquirent en quantité. » On peut aussi supposer que dans le texte primitif le mot ובנות était suivi de l'adjectif טבת, qui figure au verset 2 : « et que de belles filles leur naquirent ». — Par le membre de phrase מכל אשר בחרו, l'auteur veut indiquer que les alliances matrimoniales entre les anges et les femmes ont été conclues avec le consentement de celles-ci et de leurs parents ; autrement, il aurait employé le verbe גזל ou חטף [1]. La reconnaissance de ce point, resté inobservé jusqu'à ce jour, écarte une très grave difficulté. A première vue, les versets 3 et 4 n'ont aucune liaison entre eux dans le texte traditionnel. Le premier contient une décision de Iahwé à l'égard des hommes, le second, un énoncé relatif à l'existence des Nephilim sur la terre, et on ne peut obvier à cette incohérence qu'en plaçant le verset 4 avant le verset 3, mais, après ce qui vient d'être dit au sujet de בחרו, tout remaniement devient sans objet. L'empressement des femmes et des hommes à s'allier aux *Benê Elohîm* cause le dépit de Iahwé qu'exprime le verset 3 et qui aboutit à n'accorder au genre humain qu'un délai, relativement très court pour l'époque, de 120 ans. Le verset 4 motive l'accroissement des crimes parmi les hommes : les mariages entre les êtres divins et les filles des hommes ont produit les Nephilim, êtres violents et sanguinaires. La phrase היו בארץ בימים ההם exprime l'idée de l'origine antédiluvienne des Nephilim, tandis que la phrase ajoutée וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם a l'intention d'avertir que ces sortes de naissances extraordinaires eurent aussi lieu dans les siècles plus tardifs. Il faut donc traduire : « (la naissance des Nephilim) eut aussi lieu plus tard, chaque fois [2] que les fils des Elohim eurent commerce avec les filles des hommes et que celles-ci leur donnèrent des enfants. » Cette incidente est amenée par la nécessité d'expliquer l'existence des Nephilim au temps de l'Exode. Ceux-ci n'étaient pas les descendants directs des Nephi-

[1] Cf. Juges, xxi, 21, 23.

[2] אשר, au sens de כאשר ; cf. Lévitique, iv, 22.

lim antédiluviens, mais ils avaient la même origine, savoir : les rapports charnels des fils des Elohim avec les filles des hommes, rapports qui sont censés avoir pris fin vers l'époque de l'immigration des Hébreux en Palestine [1].

2. *Mesures prises par Iahwé pour déraciner le mal sur la terre* (v. 3, 5, 6, 7).

Ces quatre versets rapportent chacun une parole ou une action de Iahwé à l'égard du genre humain. Dans le verset 3, Iahwé renonce à laisser pour toujours dans l'homme (לא יכון רוחי, au lieu de לא ידון רוחי) l'esprit qu'il lui a donné particulièrement, d'après Genèse, II, 7 ; רוח est un synonyme allégé de נשמת חיים (*ibidem*). Le motif est exprimé par le membre de phrase בשגם הוא בשר, c'est-à-dire : puisque mon esprit qui est dans l'homme est devenu lui aussi charnel et corrompu ; le pronom הוא se rapporte à רוחי, non à אדם. Cette interprétation fait disparaître toutes les difficultés exégétiques relevées jusqu'à ce jour. En prévision de la corruption du genre humain, Dieu se propose d'accorder à celui-ci une existence de 120 ans sur la terre, afin de ne point détruire des innocents en même temps que des coupables. Le verset 5 annonce que, par suite de la naissance des Nephilim (v. 4), la prévision divine s'accomplit de point en point par l'extension du mal au milieu des hommes, qui ne pensaient plus qu'à commettre des iniquités. Le délai écoulé, Dieu, amèrement désappointé sur le compte du genre humain (v. 6), prend la décision de l'anéantir en même temps que tous les êtres vivants soumis à l'empire des hommes sur la terre (v. 7). Dans ce verset, la phrase אמחה את האדם, qui ne cadre aucunement avec l'expression מאדם עד בהמה, qui vient immédiatement après, doit être corrigée en אמחה את היקום, « je vais anéantir les êtres existants », conformément au verset tout analogue, VII, 23, qui rapporte l'accomplissement de cette décision. La confusion des lettres יק avec la lettre א est facile à concevoir, et, plus facilement encore, l'élargissement du ו en ד. Cette correction très simple restitue à l'auteur la seconde moitié du verset, que les critiques attribuent au dernier rédacteur, lequel ne se serait pas aperçu de l'incohérence de la phrase ! D'autre part, le verbe בראתי fait allusion au document dit élohiste sacerdotal de la Genèse, I, 27, car le verbe ברא n'est

[1] Og, roi du Basan, tué par Moïse, était le dernier des Rephaïm (Deutéronome, III, 11). Un trait analogue se fait observer dans la légende parsie, suivant laquelle le mélange des *dîvs* et des hommes a cessé à l'apparition de Zoroastre.

pas usité au chapitre II, ce qui fait bien voir que l'auteur dit Iahwéiste s'est inspiré de l'écrit sacerdotal. Le verset 8 forme l'introduction du récit suivant et effectue la liaison entre les événements précédents et ceux qui sont mentionnés après.

3. *La piété de Noé et la corruption du reste des hommes* (v. 9-12).

Par ce contraste moral, le narrateur introduit son récit du déluge. A l'opposé de ses contemporains, Noé était un homme juste et parfait dans sa conduite. Au lieu de בדרתיו, qui n'offre pas de sens satisfaisant et qui est absolument étranger à la littérature biblique, il faut lire בדרכיו, « dans ses voies ». Cette correction est absolument certaine par suite de l'adjectif תָּמִים, qui se lie toujours avec le substantif דֶּרֶךְ; comparez, entre autres, תמים חיית בדרכיך, Ezéchiel, XXVIII, 15. — L'expression אֶת הָאֱלֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ, absolument analogue à celle de ויתהלך חנוך את האלהים (v. 22), doit être traduite : « Noé marchait avec les anges », c'est-à-dire fréquentait les êtres célestes de l'entourage de Dieu. Le mot האלהים, avec l'article, désigne, dans ce passage, les anges en général, à la différence de אלהים, qui marque l'Être suprême. La nouvelle énumération des fils de Noé prépare le lecteur à comprendre l'expression sommaire בָּנֶיךָ « tes fils », du récit suivant, et le seul point nouveau qu'ajoute le narrateur, c'est qu'ils étaient au nombre de trois, pas davantage, malgré les cent ans qui s'étaient passés depuis l'époque à laquelle se rapporte le verset V, 32. — Il faut prendre dans son sens propre l'expression לפני האלהים : les anges assistaient à la corruption de plus en plus grande de la terre. La corruption consistait dans la violence que les hommes exerçaient les uns envers les autres et dont ils étaient encore plus responsables que du mélange avec les בני האלהים, qui s'était déjà effectué avec leur consentement et leur participation passive.

4. *Ordre divin relatif à la construction et à l'aménagement de l'arche* (13-22).

Le suffixe de מפניהם (13) se rapporte à כל בשר ; c'est aussi le cas de celui de משחיתם. L'emploi, dans tout ce passage, de בשר, au lieu de נפש חיה, a été amené par le verset 3 qui a été expliqué plus haut. — Le terme צֹהַר (16) semble désigner une couverture [1] à

[1] Cf. as. *Çîru*, ar. ظَهْر « dos ». La couverture devait dépasser d'une coudée le pourtour de l'arche (ואל אמה תכלנה מלמעלה), afin que les eaux de pluie ne

double pente; plus loin (VIII, 13), l'auteur le remplace par le mot ordinaire מִכְסֶה. — Le mot מַבּוּל signifie au propre « destruction (r. נבל) », de là הַמַּבּוּל מַיִם (17) « la destruction (consistant) en eau ». Au verset 18, Noé reçoit la promesse de l'établissement d'une alliance entre Dieu et lui, fait qui s'accomplit à la sortie de l'arche (IX, 9). L'expression שְׁנַיִם מִכֹּל marque les sexes des animaux et équivaut à זָכָר וּנְקֵבָה, ou אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ, et n'indique pas le nombre des couples d'animaux de chaque espèce. Ce nombre est spécifié dans VII, 2. Les animaux viendront d'eux-mêmes (v. 20), et Noé n'aura qu'à les faire entrer (v. 19). La période se termine en annonçant l'obéissance du patriarche.

5. *Ordre divin d'entrer dans l'arche* (VII, 1-10).

L'expression בַּדּוֹר הַזֶּה (v. 1) fait comprendre pourquoi aucune autre famille humaine n'a été sauvée. Au moment de l'entrée, il était nécessaire de fortifier le patriarche par quelques bonnes paroles, et le titre de צַדִּיק, Noé l'a mérité, d'après le verset 1, par sa bonne conduite. Le verbe רְאִיתִי est choisi par suite du וַיַּרְא du verset 12, et לְפָנַי forme antithèse avec לִפְנֵי הָאֱלֹהִים de VI, 11.

Le verbe הִקַּח לְךָ (v. 2) ne peut pas se comprendre sans le secours de VI, 19; il signifie seulement « accueillir, accepter », et ne ressemble pas au קַח לְךָ du verset VI, 21, qui est complété par le verbe וְאָסַפְתָּ. Noé doit prendre un nombre déterminé des animaux qui se présentent devant lui ; il ne peut pas s'agir pour lui d'aller chercher ces animaux pendant le court intervalle de sept jours qui lui est accordé pour l'emménagement dans l'arche. Après ce répit s'ouvrira la période des pluies (v. 4) ; le narrateur la fait coïncider en gros avec l'an 600 de l'âge de Noé (v. 6), plus loin il en donne la date précise. — Le verset 5 annonce en général l'obéissance de Noé; les détails suivent dans les versets 6-9. Le verset 10 rapporte l'apparition des eaux du déluge à l'expiration du délai fixé au verset 4, c'est-à-dire au septième jour.

6. *Marche du déluge, son extension et sa disparition* (v. 11-VIII, 14).

Le verset 11 fournit la date détaillée du commencement du déluge et précise la manière dont il s'est effectué. Il nous apprend implicitement qu'une période de 47 jours s'est écoulée entre la réception de l'ordre divin de construire l'arche et le commence-

pussent s'y infiltrer par le haut des parois. Si on donne à צֹהַר le sens de « fenêtre », l'intelligence de cette phrase devient impossible. J'y reviendrai au paragraphe 7, fin.

ment du déluge, dont 40 pour la construction et 7 pour l'embarquement. Le nombre 47, soit séparé en 40 et 7, soit pris ensemble, joue un rôle remarquable dans la marche du déluge. Le premier nombre se retrouve dans la durée de la pluie diluvienne (v. 12 ; cf. v. 4 et 17) et dans l'intervalle entre la baisse des eaux et l'envoi du corbeau (VIII, 7). Le nombre 150, qui marque la période croissante des eaux (VIII, 3), se compose, en chiffres ronds, de $3 \times 47 + 10$, de même les 57 jours du dessèchement de la terre se décomposent en $47 + 10$. Enfin, l'espace entre les envois des oiseaux est constamment de 7 jours, tandis que le nombre 17 est attaché aussi bien au jour du commencement du déluge qu'à celui de l'arrêt de l'arche. Une telle distribution systématique des divisions de la durée totale du déluge atteste l'unité du récit et, par conséquent, l'absence de passages interpolés ou puisés à des sources diverses. Le passage relatif à l'entrée des êtres vivants dans l'arche (13-16) est loin de constituer une superfétation inutile, il mentionne nominativement les fils de Noé afin de préparer le récit de IX, 18-26 ; il y ajoute cet autre renseignement que les pères de la génération postdiluvienne vivaient dans la monogamie. Il se termine convenablement par la phrase « et *Iahwé* ferma (la porte) derrière lui », ayant pour but d'expliquer pourquoi les eaux ne se sont pas infiltrées dans l'arche par les fissures de la porte qui n'ont pu être bouchées avec l'asphalte, comme le reste du bâtiment. Cette référence tacite, mais certaine, de cette phrase iahwéiste au passage élohiste relatif à la construction de l'arche, montre d'une manière éclatante combien la différence des noms divins est loin d'exclure l'unité de la conception et de la rédaction. Le transport de cette phrase dans un contexte inconnu que, d'après l'avis unanime des critiques, le rédacteur aurait supprimé avant le verset 12, ne remédie en rien à la difficulté, qui réside, non dans les passages ambiants, mais dans la phrase elle-même, qui est inintelligible, ou, si l'on veut, absolument oiseuse, si on ne la rapproche pas de VI, 14. Je ne sais si cette phrase iahwéiste gênante n'aura pas bientôt le sort de tant d'autres qu'on a déclarées interpolées, mais je crains que la mise en œuvre de ce moyen suprême ne soit déjà quelque peu démodée. La seule échappatoire possible consiste à changer יהוה en אלהים, comme on a changé אלהים en יהוה dans VII, 9, mais cette corde aussi semble par trop usée, et il faudra encore nous dire si la phrase qui nous occupe appartient au premier ou au second élohiste. — Après cette incidente, l'auteur, reprenant le fil de sa narration du verset 12, donne en d'autres termes la durée de la pluie et poursuit sa description de la crue du déluge et de la destruction de tous les êtres vivants

à sa suite (v. 17-24). Ce nouveau passage est formé sur le patron du précédent. Durée des pluies diluviennes, les eaux croissent au point de mettre l'arche à flot (v. 17) ; les eaux, probablement par suite du jaillissement des sources souterraines (v. 11), augmentent à la fois en hauteur (profondeur) et en étendue, de façon que l'arche a pu quitter sa place et faire route (וַתֵּלֶךְ) dans le sens du courant (v. 18) ; la crue des eaux devient telle que non seulement elles couvrent les montagnes les plus hautes (v. 19), mais atteignent la hauteur (profondeur) de 15 coudées au-dessus des plus hauts sommets (v. 20). Ces 15 coudées forment exactement la moitié de la hauteur de l'arche (VII, 15) et en même temps sa ligne de flottaison approximative, surtout d'après l'estimation du narrateur. Ici est intercalée une incidente qui relate, à trois reprises différentes, mais en termes variés, la destruction de tous les êtres vivants à l'exception de Noé et de ceux qui étaient avec lui dans l'arche (v. 21-23). Cette insistance vise à relever ce point important pour l'avenir de la terre que toutes les races antédiluviennes qui avaient attiré sur elles la malédiction divine, Qaïnites, Séthites, Géants, ont entièrement disparu ; et pour mieux marquer la destruction des terribles גִּבֹּרִים dont il s'est occupé dans VI, 4, le narrateur exprime la crue des eaux en hauteur ou profondeur, non par le verbe ordinaire עלה, mais par le verbe גָּבְרוּ, dérivé de גִּבּוֹר. D'autre part, le verbe מחה, le substantif קִיקָם et l'énumération עוף השמים-מאדם se réfèrent clairement à VI, 7. Au verset 24, le narrateur reprend son récit par un abrégé du commencement du verset 18.

7. *Période de la décroissance* (VIII, 1-14).

Les coupables ayant été exterminés et la terre lavée et nettoyée de toutes ses souillures, les eaux commencent à baisser. La diminution du déluge est due à ce que Dieu s'est souvenu de Noé et des êtres vivants, qui n'auraient pu exister si le déluge avait continué (v. 1). Un vent, envoyé par Elohim, apaise les eaux, les sources de l'abîme et les ouvertures du ciel se ferment et la pluie cesse de tomber (v. 2). Il ne s'agit pas seulement de la pluie exceptionnelle qui a duré 40 jours au début du déluge (VII, 12), mais des pluies ordinaires arrivant à toutes les époques de l'année et durant relativement peu de temps, pluies qui, n'ayant pas manqué de tomber pendant les 110 autres jours, ont dû contribuer à la crue du déluge. Quatre dates sont données ensuite, la première de 150 jours, pour la retraite des eaux (v. 3), intervalle qui est mentionné VII, 24 ; la seconde, le 17 du 7e mois, pour l'arrêt de

l'arche (v. 4) et dont le premier chiffre est parallèle à celui du début du déluge (VII, 11) ; la troisième date, le 1 du 10e mois pour l'apparition des montagnes ; la quatrième date, tombant 40 jours après, pour l'envoi du corbeau et de la colombe (v. 6, 7), répond exactement à la durée des premières pluies. L'auteur fait envoyer la colombe immédiatement après le corbeau, parce que les allées et venues de celui-ci n'avaient donné aucun renseignement au patriarche. Le second envoi de la colombe eut lieu 7 jours après ; l'adjectif אחרים (v. 10) se rapporte aux 40 jours du verset 6, lesquels ont dû paraître bien longs au patriarche, impatient de quitter sa prison flottante ; il ne faut donc pas mettre ויחל שבעת ימים au commencement de la ligne 8, comme plusieurs critiques l'ont pensé. La période ascendante du déluge a duré 150 (40 + 110) jours, c'est-à-dire 5 mois complets ; les mois ont ici la longueur invariable de 30 jours, conformément aux mois égyptiens, supputation qui paraît avoir été en usage chez les Phéniciens et probablement aussi chez les Hébreux avant l'exil [1]. Le narrateur du déluge n'a certainement pas tenu compte des 5 jours épagomènes de cette année néfaste. La période descendante est fixée par lui ainsi qu'il suit : 73 jours ou 2 mois et 13 jours jusqu'à l'apparition des montagnes, qui eut lieu le premier du dixième mois (v. 5), 40 jours jusqu'à l'envoi du corbeau, 14 jours pour les deux envois de la colombe et 37 jours jusqu'à l'enlèvement de la couverture de l'arche, qui eut lieu le premier jour de l'année nouvelle (v. 13), enfin 57 autres jours, qui nous mènent au 25 du deuxième mois, date de la sortie de l'arche. Le séjour des êtres vivants dans ce bâtiment s'est donc prolongé pendant 150 + 220 = 370 = un an et 10 jours. Dans ce passage, nous avons la mention de la fenêtre qui ne se trouve pas dans l'ordre donné pour la construction, et cela explique la nécessité de la phrase אשר עשׂה. D'autre part, le toit de l'arche est nommé ici מִכְסֶה, et là צֹהַר ; la première expression est un terme général pour toute sorte de couvertures.

8. *Sortie de l'arche.*

La sortie se fait sur un ordre divin qui se termine par la recommandation de procéder de nouveau à la multiplication des espèces (v. 15-17). Hommes et animaux exécutent la sortie dans

[1] Les écrits bibliques antérieurs à la captivité de Babylone ne montrent pas la moindre trace d'un mois intercalaire, et le nom de « mois des épis (חדש האביב) » que porte le premier mois de l'année biblique (Exode, XIII, 4) atteste irréfragablement que l'habitude de commencer l'année religieuse au mois automnal de Tischri n'est pas antérieure à l'époque perse.

le meilleur ordre, en se tenant chacun à son semblable et formant des familles constituées d'une manière naturelle לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם (v. 19). Le patriarche, rétablissant le culte iahwéiste (Genèse, IV, 26), interrompu par l'iniquité des hommes, sacrifie, sur un autel improvisé, quelques-uns des animaux et des oiseaux purs, car les animaux impurs sont impropres aux sacrifices (v. 20); Iahwé, agréant la bonne odeur du sacrifice, prend la résolution de ne plus maudire la terre à cause de l'homme et de ne plus arrêter le cours des saisons (v. 21, 22); mais cette résolution reste encore à l'état de projet et n'est communiquée à l'homme qu'à la fin de la cérémonie. Deux points sont à noter au sujet de ce récit : l'ordre de la sortie correspond à celui de l'entrée (VII, 1-5); le sacrifice à Dieu pour le remercier de sa protection pendant la terrible catastrophe est un acte tellement indispensable qu'il clôt naturellement le drame et forme le nœud des passages au milieu desquels il se trouve.

Nous avons même une preuve beaucoup plus convaincante que l'élohiste a dû connaître le récit relatif aux sacrifices de Noé, qui, d'après les critiques, appartiendrait exclusivement à l'auteur iahwéiste. C'est le nom même de Noé que les deux récits donnent unanimement au patriarche du déluge. Le sens du nom propre נֹחַ n'a pas été déduit jusqu'à présent d'une manière très satisfaisante. La presque généralité des exégètes font dériver נֹחַ de la racine נוח « se reposer ». Quelques-uns d'entre eux corrigent, dans la Genèse, v, 29, זה ינחנו, « celui-ci nous procurera le repos », au lieu de זה ינחמנו, « celui-ci nous consolera », afin d'y trouver une allusion au nom de Noé. J'ai montré ailleurs combien cette correction était contraire à toutes les vraisemblances. Mais il y a plus, la régularité avec laquelle le mot נֹחַ s'écrit toujours sans ו suffit pour faire voir qu'il ne vient pas de la racine נוח. Cette objection a été parfaitement relevée par M. Dillmann contre l'interprétation ordinaire, mais il n'a pas proposé d'autre explication. Pour moi, il me semble absolument nécessaire d'admettre que c'est un substantif formé de la racine נחח, « être agréable », qui se dit des sacrifices trouvés agréables par la Divinité. Les prescriptions sacrificiaires emploient dans ce but l'expression רֵיחַ נִיחֹחַ, et celle-ci revient en effet dans le verset 21 qui commence par la phrase וַיָּרַח יהוה אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ, « Iahwé aspira l'odeur agréable ». A la suite de cet accueil bienveillant du sacrifice, Iahwé se propose de ne plus maudire la terre à cause de l'homme. C'est l'accomplissement des prévisions exprimées à l'occasion de la naissance du patriarche (v. 29) : « Celui-ci nous consolera de nos labeurs et de nos peines relatives à la terre que Iahwé a maudite. La compa-

raison de ces deux passages met hors de doute : 1° que le nom de נֹחַ signifie « agrément de sacrifice », 2° qu'il fait allusion au sacrifice apporté par le patriarche à sa sortie de l'arche, sacrifice qui, ayant été agréé par Dieu, délivra la terre de toute menace de malédiction et la mit à même de récompenser plus généreusement les travaux de l'homme. On comprend maintenant l'intérêt qu'avait pour la nouvelle génération la plantation de la vigne, dont il est parlé au verset 20 du chapitre IX. La terre, dans l'état de malédiction où elle se trouvait auparavant, n'aurait pas eu assez de force pour produire une plante qui, pour parler le langage des Hébreux, réjouit les dieux et les hommes (Juges, IX, 13). Avec l'apparition de la vigne sur la terre disparut la dernière trace de la colère divine contre le genre humain, et l'alliance conclue avec les Noahides entra décidément en vigueur. C'est par la même raison que Noé porte dans ce verset le titre de איש האדמה, « l'homme de la terre », du sol cultivable, car la culture du sol est devenue dès lors un travail rémunérateur et béni de Dieu.

9. *Bénédiction des Noahides et défense du meurtre* (IX, 1-7).

La bénédiction des Noahides se répète presque avec les mêmes mots que celle qui fut adressée jadis à Adam (Gen., I, 28). Il y est ajouté la permission de manger toute sorte d'animaux, tandis que la première fois l'homme devait se nourrir de végétaux. L'expression כירק עשב se rapporte explicitement à la Genèse I, 29, 30. La défense de manger le sang suppose que le sang doit être offert à Dieu. Le meurtre de l'homme est représenté comme un attentat contre la Divinité elle-même, dont l'homme est l'image. La vengeance de ce crime se fera tantôt par Dieu, tantôt par les hommes, suivant qu'il restera inconnu ou parviendra à la connaissance de ceux-ci. Quant aux animaux qui s'attaquent aux hommes, Dieu se charge de les punir. Comment ? En les excitant les uns contre les autres et en les faisant chasser par l'homme. Ces moyens sont, d'ailleurs, souvent employés par Dieu pour punir les crimes des hommes eux-mêmes (Lévitique, XXVI, 14, 25).

10. *Établissement d'une alliance avec les êtres vivants* (v. 8-17).

La résolution divine de ne plus détruire la terre par un déluge est maintenant communiquée aux hommes sous la forme d'un pacte ou d'une alliance, rapidement prédite au verset VI, 18. L'obligation imposée à l'homme de s'abstenir du meurtre d'une créature humaine, détermine la divinité à prendre de son côté un

engagement envers les hommes. Les animaux en profitent aussi, en leur qualité de clients du genre humain. La promesse de ne plus détruire les êtres vivants par un déluge est garantie par l'apparition de l'arc-en-ciel, qui se montre d'ordinaire dans les nuages après la pluie, et comme c'est un phénomène naturel, il marque convenablement la perpétuité de la promesse. Ce signe est universel et purement céleste, les hommes n'y contribuent en rien et aucun devoir positif ne leur est imposé en échange de cet acte gracieux.

11. *Liaison des divers points du récit.*

L'école critique moderne distingue dans ce récit une partie iahwéiste et une autre élohiste. La partie iahwéiste reconnaissable par l'emploi du nom de Iahwé, יהוה, formerait un récit parfait, doué de variantes assez importantes, à côté du récit élohiste reconnaissable par l'emploi du nom divin Elohim, אלהים. D'après cette théorie, le document iahwéiste comprendrait d'abord le passage VI, 1-8, qui se joindrait immédiatement à VII, 1-5, puis au passage VII, 11-12, et se terminerait par VIII, 18-22. D'après ce récit iahwéiste, les animaux purs étaient au nombre de 7 couples de chaque espèce, tandis que l'élohiste ne mentionnerait qu'un seul couple de chaque espèce. La durée du déluge aurait été de 40 jours d'après le iahwéiste, et d'un an d'après l'élohiste. Enfin, le iahwéiste mentionnerait les sacrifices faits par Noé à la sortie de l'arche, tandis que d'après l'élohiste les sacrifices n'auraient pas eu lieu. En dehors de cela, l'élohiste aurait ajouté les deux derniers épisodes relatifs à la bénédiction suivie de la défense du meurtre ainsi que l'établissement de la première alliance entre Dieu et le genre humain [1]. La validité de ce système peut parfaitement être jugée par l'exposé qui précède et qui montre les lacunes qu'aurait contenues le récit iahwéiste si on le séparait d'avec le récit élohiste. En effet, il est presque inconcevable que l'élohiste n'ait pas donné la description de l'arche que Noé devait construire. On ne peut pas non plus imaginer que chez cet auteur le petit reste de l'humanité sauvé du déluge ait été abandonné à lui-même, sans aucun nouveau rapport avec la divinité. D'autre part, il est également peu vraisemblable que l'élohiste ait fait venir le déluge sans aucun motif, et celui-ci ne peut être différent de ce que fournit le passage iahwéiste, VI, 1-8. En dernier lieu, il est

[1] Voir à ce sujet l'excellent commentaire de M. Dillmann, 5e édition, p. 125-131, ainsi que *Die Genesis* de MM. Kautzsch et Socin, p. 11-17, où la séparation des sources est soigneusement marquée par l'emploi de divers types d'impression.

impossible d'imaginer que l'embarquement des êtres vivants dans l'arche se soit fait sans un ordre exprès de Dieu, ordre qui se trouve précisément dans le morceau iahwéiste, VII, 1-5. Cela suffit pour prouver que les passages élohistes et iahwéistes forment une unité parfaite et inséparable, du moins, dans la rédaction définitive du récit, bien que nous ne sachions pas pour quelle raison l'auteur a employé tantôt le nom de Iahwé, tantôt celui d'Élohim. La question des noms divins n'est pas résolue par la théorie documentaire, loin de là ; c'est tout ce que nous pouvons constater jusqu'à présent.

En résumé, le document relatif au déluge, malgré la différence des noms divins qu'on observe dans ses diverses parties, présente néanmoins une unité parfaite au point de vue de la rédaction. Il est impossible de composer un récit continu et intelligible soit avec les pièces iahwéistes, soit avec les élohistes séparément. Aucun de ces éléments ne peut être isolé des autres sans troubler l'harmonie de la narration tout entière. Il est également impossible de penser que le rédacteur du texte actuel ait composé sa narration avec deux documents indépendants, en introduisant de notables modifications dans l'un et dans l'autre pour les mettre d'accord entre eux. Dans ce cas, il en serait resté encore quelque trace dans la rédaction finale, ce qui n'est pas le cas réel. Notre examen a fait voir, au contraire, que les passages iahwéistes et élohistes ne donnent lieu ni à des répétitions inutiles ni à des divergences de formes, mais qu'ils se complètent mutuellement avec la continuité la plus naturelle, de façon que si les noms divins ne variaient pas, il ne serait venu à l'idée de personne qu'il y eût une composition de deux narrations différentes [1].

12. *Allusions au déluge dans les autres écrits bibliques.*

Le terme technique du déluge מַבּוּל ne se trouve que dans le Psaume XXIX, 10, où l'expression לַמַּבּוּל est équivalente à לְמִשְׁפָּט, « pour le jugement », circonstance qui fait voir qu'à cette époque le déluge était considéré comme un châtiment mérité par les crimes des hommes. L'âge de ce psaume étant inconnu, cette référence n'a pas d'importance particulière pour notre recherche. Nous ajoutons plus de prix au passage d'Isaïe, LIV, 9, qui parle du déluge sous la dénomination de « eaux de Noé (מֵי־נֹחַ) », en ajoutant ces paroles :

[1] Les allures larges et même diffuses de la narration, qui ne recule pas devant des répétitions peu nécessaires d'après notre goût littéraire, sont dues d'ailleurs en grande partie à la forme à la fois épique et édifiante que l'auteur tenait à lui donner d'après le modèle babylonien qu'il avait sous les yeux. Voyez plus loin.

« de même que j'ai fait serment de ne plus amener sur la terre les eaux de Noé, de même, je fais serment de ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te lancer de menaces ». Isaïe II connaît donc non seulement la légende populaire relative à un déluge ayant détruit toute la terre, mais encore notre document élohiste, qui mentionne seul cette promesse solennelle faite par Dieu à Noé et à ses enfants de ne renouveler jamais la catastrophe du déluge. Avant Isaïe II, nous trouvons dans Ezéchiel, XIV, 20, le nom de Noé, qui n'est autre que le patriarche du déluge, puisqu'il s'y agit de catastrophes qui sont de nature à détruire tous les êtres vivants. Ce passage fait entendre que Noé a sauvé ses enfants et même des animaux d'une destruction imminente et cela par le mérite de sa justice, ce qui est très conforme au récit de la Genèse tel que nous l'avons aujourd'hui, car le prophète mentionne quatre châtiments par lesquels Dieu amène la destruction des méchants, ce sont : la guerre, חרב, la famine, רעב, les bêtes féroces, חיה רעה et la peste דבר, mais il se tait sur le moyen le plus efficace qui est le déluge. Le silence gardé par le prophète au sujet du déluge suppose qu'il connaissait le serment divin de ne plus détruire le monde par ce moyen, conformément à la donnée de l'auteur élohiste. Fait plus important, c'est que ces quatre moyens de destruction totale sont déjà groupés ensemble dans Jérémie, XV, 2-3 et dans le chant de Moïse (Deutéronome, XXXII, 24-25), toujours sans mentionner le fléau de l'inondation générale. N'est-ce pas parce que l'impossibilité d'un nouveau déluge était de notoriété publique ? Pour revenir encore à Ezéchiel, il nous sera permis de trouver une allusion directe au déluge dans la pluie du jour de la colère divine (גשמה ביום זעם) qui était destinée à purifier la terre (ארץ מטהרה, Ézéchiel, XXII, 24). En tout cas, l'opinion suivant laquelle le document élohiste est bien antérieur à l'exil repose sur des bases incomparablement plus solides que celle qui a été accréditée par certains critiques modernes.

13. *Origine babylonienne du récit du déluge.*

Dans la Genèse, le récit du déluge est tellement rattaché au iahwéisme hébreu et présenté sous les formes monothéistes les plus rigoureuses que la substance même de la légende aurait pu être prise pour une production du monothéisme prophétique. Cependant l'origine étrangère se révèle déjà par la position géographique des lieux qui furent le théâtre de la sortie de l'arche, et par conséquent l'habitat primitif des Noahides. Un mythographe palestinien aurait fait arrêter l'arche sur un sommet du Liban

et n'aurait pas choisi la chaîne de l'Ararat comme point de départ de la nouvelle génération humaine. Parmi les mots qui sont particuliers à ce récit, les trois suivants : גֹּפֶר, תֵּבָה et כֹּפֶר portent avec évidence un cachet babylonien. En effet, גֹּפֶר est lettre pour lettre le babylonien *Giparu*, désignant une espèce d'arbre qui pousse dans les basses terres et dans les marais. תֵּבָה se rapproche visiblement du babylonien *Tebitu*, qui désigne une sorte de vaisseau. La transcription du ט babylonien par un ת en hébreu trouve sa justification dans l'habitude de rendre le ת babylonien par un ט en hébreu, comme par exemple, bab. *tupsharu* = héb. טפסר. Enfin, כֹּפֶר se superpose entièrement au babylonien *kupru*, « bitume ». Chose curieuse, le bitume palestinien ou égyptien s'appelle ordinairement חֵמָר (Gen., XIV, 10 ; Ex., II, 3) ; la connexion du mot unique כֹּפֶר avec la Babylonie est donc au-dessus de toute contestation. Mais en dehors de ces preuves intrinsèques, l'origine babylonienne de la légende diluvienne a déjà été supposée par quelques-uns en raison de la légende analogue conservée par Bérose. Le patriarche du déluge y porte le nom de Xysuthrus, fils d'Otiartes. Les dieux préviennent le patriarche vertueux de la venue du déluge et lui ordonnent de construire un navire où il doit s'embarquer avec sa famille et toute sorte d'animaux domestiques. Quand la pluie eut cessé, le patriarche lâcha un oiseau, qui revint le soir les pattes salies de boue, et il comprit ainsi que les eaux n'étaient plus sur la terre. Après avoir quitté le navire, Xysuthrus se rendit à Sipar et déterra les tablettes sur lesquelles étaient gravées toutes les instructions du Dieu Oannès ou Oës. Après avoir effectué l'installation du nouveau genre humain, le patriarche fut enlevé par les dieux de la société des hommes. Ce récit a des rapports incontestables avec celui de la Genèse, mais l'original babylonien, dont Bérose a tiré son extrait, a heureusement été découvert il y a quelques années en plusieurs exemplaires, partie assyriens, partie babyloniens. Le récit du déluge forme la sixième tablette d'une grande épopée babylonienne concernant la création, la théogonie et l'histoire primitive de l'humanité. Il constitue un épisode de l'histoire d'un héros divin dont le nom *Gilgamu* est écrit par les signes *Iç-tu-bar* [1]

[1] L'idéogramme *tu* (ou *du*)-*bar* signifie *shaptu shaplitam* (R., II, 62, 69) « juge du monde inférieur (Jeremias) », et, en effet, un hymne célèbre ce héros divin comme ayant reçu de Shamash la dignité de juge sur la terre. Cette interprétation est confirmée par l'expression qui suit immédiatement l'équation précitée, *sha shaplati itamâ* « celui qui règle le bas monde ». Le vrai nom de ce personnage mythique a été découvert par M. Pinches sur une tablette du British Museum, portant *an-iç-t'u-bar* = *an gi-il-ga-mesh*, et ce dernier nom a été heureusement rapproché par M. Sayce

et que quelques-uns croient être le Nemrod de la Genèse. Iç-tu-Lar-Gilganu, ayant encouru la colère d'Ishtar, fille d'Anu, dieu du ciel suprême, fut frappé d'une maladie cutanée et fut obligé d'aller jusqu'aux confins du monde habité pour obtenir de son aïeul Atra-Hasis la guérison de son mal. Arrivé en présence du patriarche, il lui demande comment il se fait qu'il soit resté dans un état immortel et inaccessible aux maladies. Alors Atra-Hasis lui raconte l'histoire du déluge se terminant par son enlèvement de la société des mortels. Le texte babylonien a été, dans les derniers temps, l'objet de plusieurs traductions, en dernier lieu par MM. Jensen et Jeremias. Il en reste néanmoins quelques passages qui ont besoin d'être mieux compris. Vu le grand intérêt qu'il a pour les études bibliques, je me propose de le reproduire ci-après et de l'accompagner d'une traduction perfectionnée, afin de pouvoir relever avec plus de sûreté les analogies qu'il a avec le récit biblique. Pour la question des dates, ce document nous rendra également de notables services, car la limite inférieure de sa rédaction ne peut pas aller au-delà du règne d'Assurbanipal qui le fit copier et déposer dans sa bibliothèque, vers 650 av. J.-C. Quant à la rédaction hébraïque du récit du déluge, nous avons prouvé plus haut qu'elle n'a pas été faite après l'exil de Babylone, mais plusieurs siècles auparavant.

Voici la forme primitive du document babylonien en transcription et suivi d'une traduction littérale :

8 *Çit-napishtim ana shashuma izakkara ana Gilgânu*
9 *luptika Gilgânu amat niçirti*
10 *u piristi sha ilani kasha lugbika*
11 *Shurippak alu sha tidushu atta : ina kishad purati shaknu.*
12 *alu shu la 'tabuma*[1] *ilani kirbushu*
13 *ana shakan abubi ubla libbashunu ilani rabuti*
14 *ibashu abishunu anum malikshunu quradu bel*
15 *guzalushunu ninib gugallashunu en-nu-gig*
16 *Nin-igi-azag Ea iltishunu tamema*[2]

du héros babylonien sauvé par un aigle qu'Élien mentionne (*De natura animalium*, XII, 21) sous le nom de *Gilgamos*. En raison de la rareté de noms propres assyriens en *mesh* et de celle de l'expression du *sh* radical babylonien par l's désinentielle en grec (on s'attend à *Gilgamessos*), comme aussi à cause de l'absence de la racine גלגם dans les langues sémitiques, j'incline à penser que la finale *mesh* représente le pluriel *ânu*, *âni*. Le nom *Gilgânu* viendrait ainsi de גלג « lever le voile, les paupières, etc. (syr.), découvrir, révéler, raconter (aram.). » La forme grecque aurait été primitivement *Gilganos* ; en écriture grecque *n* et *m* se confondent très souvent ; cf. Ἔλαμ pour *Eden*, עדן.

[1] Je lis *la hi-ga* (= *'tabu*) au lieu de *la-bir* « vieille ». La cause du déluge est la méchanceté des habitants de Shurippak. On voit cela par le verset 174.

[2] Non *tashîbma*.

17 *amatsunu ushauna ana kikkishu : kikkish kikkish igar igar*
18 *kikkishu shimema igaru hissas*
19 *amelu shurippakû mar ubaratutu*
20 *ugur bitu bini elippu : mushshir meshrê she'i napshati*
21 *nakkura zirma napishta bulit*
22 *shulima zir napshati kalama ana libbi elippi*
23 *elippu sha tabannushi at'a*
24 *lu minduda minatusha*
25 *lu mithur rupussa u mushalsha*
26 *ema apsi shashi çullilshi*
27 *anaku idima azakkara ana ea belia*
28 *ugur (?) be.i sha tagba atta kiam*
29 *atta'id anaku ippush*
30 *u mi (?) lupul alam ummanu u shibutum*
31 *ea pashu epushma igabbi : izakkara ana ardishu iatu*
32 *eplu atta kiam taqabbashshunutu*
33 *mandima iashi Bel izirannima*
34 *ul ushshab ina alikunuma ana qaqqar Bel ul ashakkan reshia*
35 *uradma ana apsi itti ea belia ashbaku*
36 *kashunu vshaznanukunushi nuhshama*
37 *...iççuri puhur nunima*
38 . . . . . *a eburamma*
39 : . . . . . *.muir kukki*
40 *ina lilati ushaznanukunushi shamutu kibati*
41 *mimmu sheri ina namari*
42 . . . . . *ashma a. . .*
43 . . . . . *pa—ash. . . .*

Manquent les lignes 44-50.

51 *u...pi-?-la*
52 *sharruru... shi dura*
53 *danni... hishihtu ubla*
54 *ina hanshi umi atladi bunasha*
55 *ina karhisa* x *gar shaqqa igaratisha.*
56 x *gar imtahir kibir muhhisha*
57 *addi lanshi shashi eçirshi*
58 *urtaggibshi ana* VI *shu aptarassi ana* VII *shu*
59 *kirbissu aptaras ana* IX *shu*
60 *shikkat mâmi qabalsha lu amhaç*
61 *amur parisu u hishihti addi*
62 VI *shari kupri attapak ana kiri*
63 III *shari iddi attapak ana libbi*
64 III *shari çabi nash sussulsha izabbilu shamnu*
65 *ezub shar shamni sha ikulu niqqu*
66 II *shari shamni upazziru malahu*
67 *ana bit ilani uttabih alpe*
68 *ashgish kirri umishamma*
69 *sirishu u kurunnu shamnu u karanu (inu)*

70 *ummanu.... kima me narima*
71 *isinnu ashtakan kima umi akitimma*
72 . . . . . *ina pishshati qati addi*
73 . . . . . *aqbi elippu gamrat*
74 . . . . . *shupshuquma*
75 *gini elippi shikkati ushtabbalu elish u shaplish*
76 . . . . *liku shinipatsu*
77 *mimma ishu eçenshi. . . : mimma ishu eçenshi kaspu*
78 *mimma ishu eçenshi huraçu*
79 *mimma ishu eçenshi zir napshati kalama*
80 *ushteli ana libbi elippi kala kimtia u salatia*
81 *bul çeri umam çeri mari ummani kalishunu usheli*
82 *adanna shamash ishkunamma.*
83 *mu'ir kukki ina lilati ushaznannu shamutu kibati*
84 *erub ana libbi eltppima pihi babika*
85 *adannu shu iqrida*
86 *mu'ir kukki ina lilati ushaznana shamutu kibati.*
87 *min umi attari bunashu*
88 *umu ana itaplusi puluhta ishi*
89 *erub ana libbi elippima aplehi babi*
90 *ana pihi sha elippi ana Puzur-Bel malahu.*
91 *ekallu attadin adi bushishu.*
92 *mimmu shéri ina namari.*
93 *ilimma ishtu ishid shame urpatum çalimtum*
94 *ramman ina libbisha irtammamma*
95 *nabu u marduk (sharru) illaku ina mahri*
96 *illaku guzali shadu u matum*
97 *targulli uragal inassah*
98 *illak ninib mihri ushardi*
99 *anunnaki ishshu diparati*
100 *ina namrirrishunu uhamatu matum*
101 *sha Ramman shumurrassu iba'u shame*
102 *mimma namru ana ituti utterru*
103 *irhiç mata kima... ishten uma mehu ihpe*
104 *hantish iziqamma ina.... shada ilu*
105 *kima qabli eli nishi ubau...*
106 *ul immar ahu ahashu : ul uladda nishi ina shame*
107 *ilani iptalhu abubamma*
108 *ittehsu itelu ana shame sha Anim*
109 *ilani kima kalbi kunnunu ina kamali rabçu*
110 *ishessi ishtar kima alidti (maliti)*
111 *unambi belit ilani 'labat rigma*
112 *umullu ana liti lu iturma*
113 *sha (var. ashshu) anaku ina mahar ilani aqbu limuttu*
114 *ki aqbi ina mahar ilani limuttu*
115 *ana hulluq nishia qabla aqbima*
116 *anakumma ulladani hu aiama*

117 *ki mari nuni umalla tamtamma*
118 *ilani shut anunnaki baku ittisha*
119 *ilani ashru ashbi ina bikiti*
120 *katma shaptashunu.... apu ihreti*
121 VI *urra u mushati*
122 *illik sharu abubu mehu isappannu*
123 *sibu umu ina kashadi ittarik shu*
124 *sha imtahçu kima haialti*
125 *inuh tamtu ushharirma imhullu abubu ikla*
126 *appalsa tamata shakin qulu*
127 *u kullat tenisheti itura ana teti*
128 *kima uri mithurat ushallu*
129 *apte nappashamma urru imtaqut eli dur appia*
130 *uktammisma attashab abakki*
131 *eli dur appia illaka dimaia*
132 *appalis kibrati patu tamtu*
133 *ana* XII *itela nagû*
134 *ana mat niçir itemid elippu*
135 *shadu mat niçir elippu içbatma ana nashi ul iddin*
136 *ishten umu shana umu shadu niçir etc.*
137 *shalsha umu riba umu shadu niçir etc.*
138 *hansha shishsha shadu niçir etc.*
139 *siba uma ina kashadi*
140 *usheçima summatu umashshir : illik summatu iluramma*
141 *manzazu ul ipashshumma issahra*
142 *usheçima sinuntu umashshir : illik sinuntu iluramma*
143 *manzazu ul ipashshumma issahra*
144 *usheçima aribi umashshir*
145 *illik aribima qarura sha mê imurma*
146 *iqrib ishahhi itarri ul issahra*
147 *usheçima ana* IV *shari attaqi niqa*
148 *ashkun surkenu ina eli ziqqurrat shadi*
149 VII *u* VII *adaguru uktin*
150 *ina shaplishunu attapak qanu erinu u shim-gir*
151 *ilani içinu irisha : ilani içinu irisha 'taba*
152 *ilani kima zumbi eli bel niqe iptahru*
153 *ultu ullanumma Belit ilani ina kashadishu*
154 *ishshi eluti* (?) *rabuti sha Anum ipushu ki çuhishu*
155 *ilani annuti lu çipir kishadia â amshi*
156 *ume annuti ahsusamma ana darish â amshi*
157 *ilani lillikuni ana surkeni*
158 *bel â illika ana surkeni*
159 *ashshu la imtalkuma ishkunu abubu*
160 *u nishia imnu ana karashi*
161 *ultu ullanumma Bel ina kashadishu*
162 *imur elippuma iteziz : bel libbati imtali sha ilani igigi*
163 *aiumma uçi napishti : â iblut' amelu ina karashi*

ninîb pashu epushma iqabi : izzakkar ana quradi Bel
mannumma sha la Ea amatu ibannu
u Ea idema kala shipri
Ea pashu epushma iqabi : izzakkar ana quradu Bel
atta abkal ilani quradu
kiki la tamtalikma abubu tashkun
bel hit'i emid hit'ashu : bel qillati emid killatsu
rummi â ibbaliq shudud â irahiç ?
ammaku tashkunu abuba : neshu litbamma nishi liçahhir
ammaku tashkunu abuba : barbaru litbamma nishi liçahhir
ammaku tashkunu abuba : hushahhu lishshakinma mata lish...
ammaku tashkunu abuba : Ura litbamma...
anaku ul apta piristi ilani rabuti
Atra-hasis shunata ushabrishumma piristi ilani ishme
eninnama milikshu milku : ilimma Bel ana libbi elippi
içbat qatiama ultelanni iashi
ushteli ushtakmis zinnishti ina idiya
ilput putnima izzaz ina birinni ikarrabannashi
ina pana Çit-napishtim amelutumma
eninnama Çit-napishtim u zinnishtishu lu-emu kima ilani nashima
lu ashibma Çit-napishtim ina ruqi ina pi narati
ilqu-inima ina ruqi ina pi narati ushteshibuinni.

Traduction.

8 Çit-napishtim [1] adressa la parole à Gilganu :
9 Je veux te révéler, ô Gilganu, des choses cachées,
10 et t'informer des décisions des dieux.
11 Shurippak, la ville que tu connais, située sur la rive de l'Euphrate,
12 cette ville ayant déplu aux divinités qui y demeuraient,
13 Les grands dieux décidèrent de faire un déluge.
14 Etaient présents : leur père Anu, leur conseiller, le champion Bel,
15 leur agent Ninib, leur ministre Nergal.
16 Le seigneur des sources pures, Ea, discutait avec eux et
17 annonça leur décision à l'Argile : Argile, Argile, Poussière, Poussière !
18 Argile, écoute, Poussière, fais attention.
19 (Toi) Shurippakite, fils de Ubaratu [2],
20 Bâtis un temple, construis un vaisseau, quitte ton bien, les provisions de la vie,

[1] « Pousse de la vie », titre honorifique du Noé babylonien.
[2] Ce nom a été altéré en « *Otiartes* (*Opartes*) dans le texte de Bérose ; il signifie « amitié, clientèle » et semble abrégé de *ubarat-Marduk* « clientèle (*t.* אבר) de Marduk ».

21 amasse-les, conserve la semence de la vie et
22 transporte la semence de la vie tout entière dans l'intérieur du vaisseau.
23 Le vaisseau que tu construiras,
24 que sa façade soit mesurée,
25 fixées aussi sa longueur et sa largeur ;
26 puis tu le feras descendre à la mer.
27 J'ai compris (tout) et j'ai adressé la parole à mon seigneur Iau :
28 Mon seigneur, ce que tu dis, ainsi,
29 en obéissant je le ferai ;
30 mais quelle réponse donnerai-je à la ville, au peuple et aux vieillards ?
31 Iau prit la parole et lui dit : il s'adressa à son serviteur, moi :
32 Voici la réponse que tu leur feras :
33 Parce que Bel me hait,
34 je ne resterai pas dans votre ville, je ne poserai pas ma tête sur le territoire de Bel ;
35 je descendrai vers la mer et je demeurerai près d'Iau, mon seigneur.
36 Il vous remplira de toutes sortes de biens,
37 [de troupeaux], d'oiseaux, d'une quantité de poissons,
38 [.....] de moisson [.....] .....
40 Un soir il fera pleuvoir sur vous une pluie lourde ;
41 aussitôt que l'aube paraîtra,
42 ...?
43 ...?

[manquent les lignes 44-50.]

51 ...?
52 l'éclat (?) .....
53 fort..... j'ai apporté le nécessaire ;
54 le cinquième jour j'ai distingué sa forme.
55 A sa terrasse (?) [1], les parois avaient une hauteur de x gar.
56 La dimension de sa surface présentait x gar.
57 J'ai ajouté la forme de sa façade et je l'ai relié ;
58 Je l'ai élevé en six (étages) et je l'ai divisé en sept ;
59 J'ai divisé l'intérieur en neuf (sections) ;
60 J'ai enfoncé des ronces aquatiques ;
61 J'ai inspecté les fissures et j'ai comblé les lacunes ;
62 J'ai versé VI sars de bitume sur l'extérieur ;
63 J'en ai versé III sars dans l'intérieur ;
64 Trois sars d'hommes portant le *sussul* apportèrent de l'huile.
65 J'ai fait couler un sar d'huile qui a été consommé par le sacrifice ;
66 Deux sars d'huile, j'ai donnés au Nautonier [2] ;

[1] Interprétation douteuse. Cf. cependant héb. קָרַחַת « endroit lisse ou chauve ».
[2] Titre d'Iau, dieu de l'océan.

67 Pour le temple des dieux j'ai égorgé des bœufs ;
68 J'ai immolé des moutons chaque jour ;
69 Le moût, l'hydromel, l'huile et le vin,
70 Je les ai distribués aux ouvriers (?), en abondance pareille aux eaux du fleuve.
71 J'ai célébré les fêtes comme le jour de l'Akit.
72 J'ai mis de l'onguent à ma main,
73 .....J'ai dit le vaisseau est achevé.
74 ..... était difficile.
75 Les... ont été portés en haut et en bas ;
76 ..... les deux tiers, je l'ai rempli de tout ce que je possédais ;
77 : je l'ai rempli de tout l'argent que je possédais ;
78 Je l'ai rempli de tout l'or que je possédais ;
79 Je l'ai rempli de toute sorte de semence de la vie ;
80 J'ai emmené au vaisseau toute ma famille et mes servantes;
81 Les animaux des champs, les bêtes des champs, et tous mes gens je les ai amenés.
82 Shamash fit un signe :
83 L'Agent des ténèbres fera tomber le soir une pluie lourde;
84 Entre dans le vaisseau et ferme ta porte.
85 Ce signe arriva ;
86 L'Agent des ténèbres fit tomber le soir une pluie lourde.
87 Je craignis la face du jour ;
88 Je fus saisi de terreur en regardant le jour ;
89 J'entrai dans le vaisseau et je fermai la porte.
90 Pour la direction du vaisseau à Puzur-Bel, le nautonier,
91 Je vouai un temple avec tous ses effets.
92 Aussitôt que l'aube apparut,
93 Un nuage noir se leva du fond du ciel ;
94 Ramman y fit entendre son tonnerre ;
95 Nabu et Marduk marchèrent en avant ;
96 Les Agents parcoururent les montagnes et les vallées ;
97 Nergal agita le targul;
98 Ninip avança en lançant des traits (?) ;
99 Les Anunna portèrent des flambeaux ;
100 Par leurs flammes ils incendièrent la terre.
101 Les flots de Ramman atteignirent les cieux,
102 et changèrent l'éclat du jour en ténèbres.
103 Il inonda la terre comme... un jour l'ouragan sévit et
104 souffla rapide... les eaux dépassèrent la hauteur des montagnes
105 et atteignirent les hommes à l'improviste comme l'ouragan.
106 Le frère ne vit pas son frère : dans le ciel on ne remarqua plus les hommes.
107 Les dieux craignirent le déluge.
108 Ils se retirèrent et montèrent vers le ciel d'Anu.
109 Les dieux pareils aux chiens enchaînés s'accroupirent dans les niches

10 Ishtar poussa des cris comme une femme en couche[1].
11 La dame des dieux à la bonne parole fit entendre des plaintes :
12 Le genre humain est retourné à la poussière,
13 parce que j'en ai dit du mal en présence des dieux,
14 et lorsque j'en ai dit du mal en présence des dieux,
15 j'ai ordonné au fléau de faire périr mon peuple.
16 Ce que j'ai enfanté où est-il ?
17 J'en ai rempli la mer comme de petits poissons !
18 Les dieux, sauf les Anunna, pleurèrent avec elle;
19 les dieux s'assirent par terre en pleurant
20 et en couvrant leurs lèvres[2].
21 Six jours et six nuits
22 le vent souffla, le déluge et l'ouragan ragèrent.
23 A l'arrivée du septième jour, il cessa,
24 lui qui frappa comme un démon (?) ;
25 la mer soulevée se calma, le vent, le déluge s'arrêta.
26 Je regardai la mer en poussant un cri :
27 Tout le genre humain est retourné à la poussière !
28 Comme un désert la plaine s'étendait.
29 J'ouvris la lucarne, le jour frappa mon visage;
30 Je me courbai et je m'assis en pleurant ;
31 mes larmes coulèrent sur mes joues.
32 Je regardai les rives, les bords de la mer ;
33 le sol s'éleva jusqu'à douze (kasbu ?) ;
34 le vaisseau parvint au pays de Niçir ;
35 la montagne de Niçir retint le vaisseau et ne le donna pas au flot.
36 Un jour, deux jours, la montagne de Niçir, etc.
37 Trois jours, quatre jours, la montagne de Niçir, etc.
38 Cinq (jours), six (jours), la montagne de Niçir, etc.
39 A l'arrivée du septième jour
40 je sortis une colombe et je la lâchai : la colombe partit et revint ;
41 elle ne trouva point de place où se poser et retourna.
42 Je sortis une hirondelle et je la lâchai : l'hirondelle partit et revint;
43 elle ne trouva pas de place où se poser et retourna.
44 Je sortis un corbeau et je le lâchai ;
45 le corbeau partit, vit la baisse des eaux,
46 il s'approcha, il croassa (?) et partit sans retourner.
47 Je fis sortir (tout) aux quatre régions et j'offris un sacrifice.
48 Je fis une oblation sur le sommet de la montagne ;
49 je plaçai sept et sept *adaguru* ;

[1] *Alidtu* = héb. יוֹלֶדֶת ; la variante *malitu* a le même sens ; cf. héb. מְלֵאָה Ecclésiaste, xi, 5, où il faut lire בִּעֲצָמִים au lieu de כְּעֲצָמִים : « de même que tu ignores comment (mot à mot, de quel côté) le souffle se communique à l'embryon du sein de la femme enceinte, de même, etc. ».

[2] Comparez Lévitique, xiii, 45.

150 au dessous je versai de la cannelle, du cèdre et du shim-gir.
151 Les dieux sentirent l'odeur : les dieux sentirent la bonne odeur ;
152 Les dieux, comme les mouches, s'assemblèrent autour du maître du sacrifice.
153 Lorsque la dame des dieux arriva,
154 elle porta les grandes *elute* qu'Anum a faites pareilles à sa splendeur.
155 Ces dieux, par la parure de mon cou, je ne les oublierai jamais.
156 Ces jours je devins sage, je ne les oublierai jamais (Je dis) :
157 Que les dieux viennent à mon oblation ;
158 que Bel ne vienne pas à mon oblation ;
159 parce que sans réfléchir il fit le déluge
160 et voua mes hommes à la perdition.
161 Lorsque Bel arriva,
162 il vit le vaisseau et fut irrité : L'Igigi des dieux fut rempli de colère :
163 Qui a conservé la vie ? que personne ne soit préservé de la perdition !
164 Ninip ouvrit la bouche et parla ; il dit au champion Bel :
165 Qui en dehors d'Iau a fait la chose ?
166 Iau connaît tous les artifices.
167 Iau ouvrit la bouche et parla : il dit au champion Bel :
168 Toi le plus puissant des dieux, héros,
169 sans réfléchir, tu fis le déluge ;
170 A l'auteur du péché fais expier son péché, à l'auteur de l'injure fais expier son injure ;
171 mais sois calme et n'extermine pas ; sois patient et n'inonde pas tout.
172 Au lieu d'amener le déluge, que les lions arrivent pour réduire le nombre des hommes.
173 Au lieu d'amener le deluge, que les tigres arrivent pour réduire le nombre des hommes.
174 Au lieu d'amener le déluge, que la famine arrive pour dépeupler le pays.
175 Au lieu d'amener le déluge, que Nergal arrive pour égorger les hommes.
176 Je n'ai pas enfreint les ordres des grands dieux ;
177 j'ai envoyé un songe à Atra-Hasis [1], qui a écouté les ordres des dieux.
178 Lorsque (Bel) se mit à réfléchir, il entra au milieu du vaisseau.
179 Il me prit par la main et me fit débarquer.
180 Il fit aussi débarquer ma femme, qu'il plaça à côté de moi.
181 Il toucha notre front, se mit entre nous et il nous bénit :
182 Auparavant Çit-Napishtim était un homme,

[1] *Atra-Hasis*, « très sage », est le vrai nom du Noé babylonien. La composition inverse *Hasis-Atra* a produit le *Xysuthrus* de Berose.

183 maintenant que Çit-Napishtim et sa femme soient semblables
aux dieux des flots;
184 que Çit-Napishtim demeure loin, aux embouchures des fleuves!
185 Il nous emporta au loin et nous plaça aux embouchures des
fleuves.

14. *Comparaison des deux récits.*

A première vue, la forme si foncièrement polythéiste du récit babylonien paraît s'éloigner considérablement de la rédaction hébraïque, si profondément pénétrée de l'esprit monothéiste. Quand on regarde de près, ces différences ne tardent pas, sinon à disparaître, du moins à s'atténuer de plus en plus, surtout quand on se rend compte des nécessités principielles qui ont engagé l'écrivain biblique à modifier la forme mythologique antérieure.

Le premier épisode qui contient dans la forme biblique les alliances matrimoniales entre les בני האלהים et les בנות האדם, alliances que l'auteur considère comme l'origine de la corruption du genre humain, répond, à ne pas s'y tromper, à l'origine à moitié divine et à moitié humaine du héros Gilganu, qui, malgré sa divinité, est revêtu d'un corps susceptible de maladies et qui considère Atra-Hasis comme son aïeul. Pour l'auteur babylonien, cette nature mixte de dieu et d'homme est conforme à la conception ordinaire de la mythologie religieuse et ne comporte pas une idée dégradante pour le personnage qui en est doué. Pour l'auteur biblique, au contraire, le mélange des divinités avec les êtres humains est un acte abominable dégradant ceux qui en sont le résultat et amenant même la destruction du genre humain qui y concourt par son acquiescement et par sa satisfaction. Le jugement des deux auteurs ne se ressemble pas, mais leurs récits sont identiques au fond, ou, pour parler plus exactement, le récit de l'auteur hébreu se montre comme une modification du premier, car l'analogie entre les deux est trop considérable pour que l'on puisse admettre une origine séparée pour chacun.

L'originalité du récit babylonien se révèle tout d'abord par la localisation précise de l'événement. Atra-Hasis est originaire de Shurippak, ville située sur les bords de l'Euphrate, et il descend le navire dans le golfe Persique, qui est la demeure du dieu Iau. Le narrateur biblique paraît avoir également placé la résidence des patriarches antédiluviens, partant aussi celle de Noé, dans la Basse-Chaldée, patrie d'Abraham, mais il ne le dit pas expressément, et son silence a souvent été interprété comme s'il avait fixé l'habitat des premiers hommes en Palestine même. On verra

plus loin que l'origine palestinienne du narrateur hébreu n'est pas restée sans influencer la détermination du lieu où l'arche s'est arrêtée. Plus évidente est encore l'induction qu'on peut tirer du nom que porte le héros du déluge dans chacun de ces récits et qui, malgré la différence verbale des formes extérieures, sont au fond identiques. Nous avons montré plus haut que le nom נֹחַ fait allusion au sacrifice « à l'odeur agréable (ריח ניחח) » que le patriarche offrit après la sortie de l'arche, mais cet acte de piété n'est ni le premier de son genre, puisque le sacrifice a déjà été inauguré par les fils d'Adam (Genèse, IV, 3-4), ni d'une nature particulière pour mériter d'entrer dans le nom du héros, lequel aurait gagné à être dérivé de racines indiquant l'idée générale de justice et d'intégrité (צדק, תמם, etc.). Plus amplement motivé est le nom babylonien *Atra-Hasis* « très sage », qui au sens propre se justifie parfaitement par l'adresse que montra le patriarche dans la construction très compliquée du grand bâtiment, et au sens figuré et religieux, par son empressement à obéir aux ordres de la divinité et à se la rendre favorable au moyen de sacrifices nombreux et réitérés avec une recherche des plus raffinées. Dans l'ordre d'idées sacrificieuses, toujours les proportions gardées, « très sage » signifie « très pratiquant » et se rapproche singulièrement de « l'homme aux sacrifices agréés », auquel s'est arrêté l'auteur biblique, faute de trouver un terme unique plus convenable pour rendre le composé babylonien.

La cause déterminante du déluge est identique dans les deux récits, les crimes commis par les hommes. Il y a néanmoins une divergence qui mérite d'être relevée. Dans le récit babylonien ce sont les méfaits des habitants de la ville de *Shurippaku*[1] qui causent la perte du genre humain tout entier. Pour l'écrivain biblique, une telle justice sommaire paraît indigne de Iahwé, et voilà pourquoi il suppose l'extension du péché dans le genre humain tout entier, à la seule exception de la famille de Noé. Le moraliste hébreu est ici fidèle à sa conception ordinaire de la justice, qui ne permet à la divinité elle-même aucun écart capricieux, conception qu'il a si bien développée dans les préliminaires de la destruction des villes coupables de Sodome et de Gomorrhe (XVIII, 20, XIX, 29). D'après le principe développé par Abraham, il aurait suffi de dix justes[2] pour sauver les cinq villes criminelles de la Pentapole et même, après la constatation négative de ce nombre de justes, Lot n'a pas

[1] On suppose que c'est la localité nommée סרבוך par les Syriens.

[2] Il est intéressant de faire remarquer que les personnes sauvées dans l'arche de Noé sont seulement au nombre de 8 (Genèse, VI, 18); il y perce l'idée que s'il y avait eu 10 justes, le genre humain n'aurait pas péri.

partagé leur sort ; il a même pu sauver par sa prière la petite ville de Çoar. C'est là un trait caractéristique du progrès moral que le monothéisme a fait faire aux Hébreux.

Je laisserai de côté les différences qui se font remarquer dans les deux récits au sujet des dimensions de l'arche, le texte babylonien étant fruste à cet endroit, et les mesures ne se lisant pas avec une entière certitude. Mais j'appellerai l'attention sur ce fait que l'arche babylonienne est un véritable navire dirigé personnellement par Iau, le dieu de l'océan, portant le titre de « marin, nautonier » et qui est rendu favorable par le vœu que fait le patriarche de lui consacrer un temple avec le mobilier nécessaire. Dans la forme hébraïque, qui a repoussé les divinités marines, ce vœu devient oiseux et disparaît tout à fait. La seule trace qui en reste, c'est la petite phrase « et Iahwé ferma (l'arche) après lui » (VII, 16). Quant aux abondants sacrifices qu'Atra-Hasis offre avant d'aménager l'arche, l'auteur hébreu les trouva inutiles eu égard à la piété séculaire de Noé, et préféra insister uniquement sur le sacrifice de la sortie, qui fut le point de départ de la première alliance entre Dieu et le genre humain.

La durée du déluge n'est que de sept jours dans le récit babylonien, et d'un an d'après le récit hébreu. La première affirmation s'accorde bien avec l'importance presque sacrée qu'avait le nombre sept chez les anciens, elle a donc plus de chance d'être primitive. On s'explique pourtant la cause qui avait fait admettre à l'auteur hébreu une durée de douze mois. Nous voyons par la Genèse, IX, 10, que l'auteur met un certain prix à ce que la nouvelle génération des Noahides soit conçue après l'année néfaste du déluge ; c'est probablement afin de laisser cette nouvelle génération à l'abri de la malédiction qui pesait encore sur le genre humain avant la nouvelle alliance conclue entre Dieu et lui. Pour qu'un membre de cette nouvelle race soit frustré de ces droits naturels, il faudra désormais une cause exceptionnelle, amenant une malédiction expresse et bien méritée. Un tel accident nous est montré par lui dans le cas de Cham, qui, par son acte irrévérencieux envers son père, a attiré la malédiction sur Chanaan, le plus jeune de ses fils.

Les différences qui se font remarquer au sujet du lieu d'arrêt de l'arche et des oiseaux envoyés s'expliquent aussi très bien en admettant l'originalité de la forme babylonienne. Si d'après cette dernière rédaction l'arche s'arrête sur le mont Niçir, qui appartient à la partie du Zagros la plus rapprochée de la Babylonie du côté de nord-est, la situation est motivée par le nom de la montagne, qui peut être tiré du verbe *Naçaru* « garder, préserver » ; l'étymo-

logie populaire était tentée de voir dans le shad-Niçir une montagne de salut. La narration hébraïque conserve aussi exactement que possible le sens de la direction et fait reposer l'arche sur le versant arménien du Zagros situé au nord-est de la Palestine, mais le nom propre de cette chaîne אֲרָרָט ne peut plus servir d'appui à la localisation, circonstance qui dénote une œuvre de seconde main.

Le récit babylonien admet le lâchement de trois oiseaux différents, la colombe, l'hirondelle et le corbeau. Cette triple tentative paraît mieux dans l'ordre des choses. Le narrateur hébreu, tout en maintenant les trois envois, ne mentionne que deux oiseaux, l'un pur, l'autre impur, savoir : la colombe et le corbeau, et paraît se complaire à ce que le message instructif soit fait par l'oiseau pur. On voit que pour cet auteur la distinction mosaïque entre les animaux purs et les animaux impurs remonte aux époques les plus reculées de l'humanité et fait partie intégrante du iahwéisme tout aussi bien que l'observance du Sabbat et la défense du meurtre.

Les deux récits sont aussi d'accord sur ce point que le patriarche a fait d'abondants sacrifices après sa sortie de l'arche ; mais, hormis l'impossibilité d'un nouveau déluge, le résultat n'est pas le même dans les deux cas. L'auteur babylonien fait profiter de la bénédiction divine le seul propriétaire du sacrifice, Atra-Hasis, qui devient immortel et qui est transporté aux embouchures des fleuves pour y vivre éternellement avec sa femme. Les fils du patriarche, ainsi que leurs descendants, ne participent en rien à cette faveur divine. Tout autre est la représentation de l'auteur hébreu qui pivote sur l'idée de rapports plus sympathiques entre Dieu et les hommes et sur l'institution d'une alliance indestructible. Noé lui-même ne reçoit pas de privilège à part et demeure mortel comme les autres hommes. Ce manque d'égard envers le patriarche a été exploité par les légendes rabbiniques, qui en ont conclu que sa vertu n'était que relative. Au point de vue purement biblique, on explique la chose en admettant que la conservation de Noé dans la société humaine était nécessaire pour en faire l'initiateur de l'agriculture nouvelle et surtout de la culture de la vigne. D'autre part, la nécessité de créer l'accident de l'ébriété de Noé, qui aboutit à la malédiction de Chanaan, a certainement contribué à laisser au père de la nouvelle génération la nature humaine ordinaire.

Je me résume. Pour tout esprit non prévenu, la narration hébraïque du déluge est une transformation monothéiste et très abrégée du récit babylonien qu'on a lu plus haut et qui est lui-

même une rédaction abrégée d'un document plus long et contenant des détails minutieux et sans grande portée[1]. La plupart des traits épiques qui vivifient le poème babylonien ont été effacés ou largement atténués. La délibération des dieux pour amener le déluge et le stratagème employé par Iau pour sauver Atra-Hasis ont été réduits au verset VI, 12, et aux trois mots du verset 14. La procession terrifiante et grandiose des divinités courroucées au milieu de l'ouragan et des flots en fureur et leur débandade pitoyable à la vue des vagues toujours montantes, n'ont laissé qu'une faible trace dans VII, 19. Le superbe *mea culpa* que le poète babylonien met dans la bouche de la Dame des Dieux en faveur du genre humain a été réduit au prosaïque « et Dieu se souvint de Noé, etc. (VIII, 1) ». Mais partout où le principe monothéiste ou d'autres motifs urgents n'étaient pas en jeu, l'écrivain hébreu a suivi assez strictement son modèle babylonien. Comme celui-ci, il insiste à plusieurs reprises sur l'obéissance du patriarche, qu'il fait aussi entrer dans l'arche après un commencement de pluies (VII, 4, 6-7, 10 = r. b. 40, 82-89). Ces répétitions, qui se supportent très bien dans le poème épique et développé de l'auteur babylonien, sont presque insupportables dans le récit hébreu si restreint et d'un ton tout édifiant. Mais ces inconvénients mêmes fournissent la meilleure preuve de l'unité primitive de ce récit tel que nous l'avons aujourd'hui, malgré la diversité des noms divins qui y figurent. Déjà l'idée seule que deux auteurs hébreux, nous parlons de l'Elohiste et du Iahwéiste, aient cherché séparément à nationaliser le poème babylonien du déluge chacun à sa manière, me paraît dénuée de tout fondement et n'a d'analogie dans aucune littérature ancienne ; mais comment imaginer que ces deux rédactions séparées aient été ensuite réunies par un nouveau rédacteur suivi de compilateurs moins habiles qui les auraient découpées et interpolées à l'aventure sans faire disparaître les menus faits rédactionnels qui caractérisent l'original cunéiforme ? Évidemment la découverte de la littérature babylonienne n'a pas porté bonheur à la critique documentaire de la Genèse.

J. HALÉVY.

[1] Un fragment de cette édition plus développée a été publié par M. Delitzsch (*Assyrische Lesestücke*, 3e éd., p. 101).

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

ל

1 הי בנים סוררים. מלאלפון ומנה כי כפרה סוררה סרר ישראל: ולנסך
מכה. לינאכבוא נכבה ולים מן ראיי אי ליקדמוא רייכא לא ירצי אללה בה:
למען ספות חטאת. מענאה אלזיאדה והו מן ספה ומתלה לספות עוד על חדון
ק"י: 6 אפעה ושרף מעופף. אלאפעוון והו אלחיה אלדכר וכתידא מא
תצדא באלמדראן לים לאן להא אגנחה לכן לגסתהא ואנדפאעהא פי אלהוא
נאלמראק עלי בעד כתיר ועלי אן צאחב כתאב אלחיואן קאל אן פי בלאד
אלחבשה חיאת טאירה באגנחה והדא בעיד[2]: ועל דבשת גמלים. הו סנאם

Chap. XXX.

1. סוררים : « désobéissants », comme סוררה (Osée, IV, 16). — ולנסך ... מכסה : « pour faire un choix qui est contraire à mon avis », c'est-à-dire pour mettre à leur tête un chef que Dieu n'agrée pas. — ספות veut dire « augmenter » ; de la racine ספה, comme Nombres, XXXII, 14.

6. שרף : en arabe *afawân* « vipère mâle » ; si on attribue souvent (à cet animal) le vol, ce n'est pas qu'il ait des ailes, mais parce qu'il est léger et s'élance dans l'air, comme le javelot, à une grande distance ; bien que l'auteur du *Livre des animaux* dise qu'en Abyssinie il y a des serpents qui volent avec des ailes, cette explication serait trop recherchée. — דבשת : « la bosse » ; en chaldéen on l'appelle חיטורה.

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172 ; t. XVIII, p. 71 ; t. XIX, p. 84 ; t. XX, p. 225, et t. XXII, p. 45.

[2] Voyez Ibn Dj., *s. v.* שרף.

אלגטל ויסמי באלנהטי חיטורת : 8 ועל ספר חקה. אמר מן דואת אלטתלין וקד
יי באלקטין כמא קיל סלוה כמו ערמים : 9 בנים כחשים. צפה ומענאה אלנאד
ללרכוביה ואצל הדה אלצפה אלשדה לולא אלחא ורבמא כאנת עלי זנה אל
נכר מלפפה מן אלשדה[1] : 10 לא תחזו לנו נכחות. אלכלאם אלמתגה אלדי
כאנה יקאבלך ולא יתוארי ענך : 12 יען מאסכם בדבר הזה. אלונה סיה אן
יכון מתל כתפשכם את העיר פאלרגה אלחלקי אלי הדה אלצינה כמא אלרג
על מאסם תורת יי עין בניה כרדפם אחריכם : ותבטחו בעושק ונלוז. אסם דלית
עליה אלנון מתל נחרצה ונסבה וגירהמא ומענאה אלרואג ואלחידה עין אלחק :
13 נבעה בחומה נשנבה. הדא אסם אצלה אלתנפט ואלתסע פיה ללמאיל ואלבארז
מן אלחאיט אלי אחדי אלגהתין אלדי יכון דלך סבב תהדמה ומנה קיל שחין
אבעבעות ואצל אלפעל מנה בעה ותצאעף מן פאיה ועינה וסקטת אללאם מנה.
ולרב האיי ז'ל קאל פי נבעה תלמה מכשופה משתק מן שלש אבעיות ביום ולים אלא
אלדי פסרת לך[2] : 14 ולחשוף מים מגבא. אצלה אלקשר מן חשוף חשפה

8. חקה. Impératif d'une racine géminée ; on met aussi quelquefois un qames, comme סלוה (Jér., L, 26).

9. כחשים est un qualificatif, et signifie « niant l'autorité de Dieu ». Ce qualificatif devrait avoir un dagesch, si ce n'était le het. Peut-être a-t-il la forme de נכר (Deut., XXXII, 12), qui n'a pas de dagesch.

10. נכחות : « les paroles qui se présentent à l'esprit comme si elles étaient en face de toi », et non pas derrière toi.

12. מאסכם. Ce mot devrait avoir les mêmes voyelles que כתפשכם, mais la gutturale lui a fait prendre cette forme ; de même que מאסם (Amos, II, 4) a perdu la forme de ברדפם (Deut., XI, 4). — נלוז est un nom formé avec le nun, comme נחרצה (Is., X, 23), et נסבה (II Chr., X, 15) ; ce mot signifie « dévier » et « se détourner de la vérité ».

13. נבעה est un nom qui signifie primitivement « bouillonner » ; ce nom a été étendu à la partie du mur qui penche et fait saillie de l'un des deux côtés, et devient la cause de l'effondrement du mur ; de là vient [le sens de pustule pour] אבעבעות (Ex., IX, 10). La racine de ce mot est בעה, où la première et la seconde radicales ont été redoublées tandis que la troisième est tombée. Rab Hay explique נבעה par une brèche *ouverte* ; sens qui se retrouve dans אבעיות (Péa, IV, 5) ; mais la vraie explication est celle que j'ai mentionnée.

14. ולחשוף. Le sens primitif est « ôter l'écorce ». Le prophète compare l'action de puiser l'eau peu à peu dans un vase d'argile, à l'enlèvement de l'écorce ; c'est un infinitif de la forme légère.

[1] Voyez une explication plus développée dans I. Dj., *Luma*, p. 111, l. 13.

[2] L'opinion de Ben Bilam est mieux expliquée dans l'*Ous.*, s. v. בעה ; Rab Hay, en traduisant נבעה par מכשרפה, paraît y voir le même sens que dans בער, בוצעוניו, que le Targum traduit אתגליין. אבעיה, comme le croient la plupart des commentateurs, en s'appuyant sur le Yerusalemi (*Péa*, 18 *b*), signifierait « apparition du propriétaire ». Toutefois Kamhi, qui paraît reproduire l'explication de Rab Hay,

תנה אנה אלמא באלנוח אולא פאולא באלקשר וחו מצדר לפיק: 15 בשובה
נחה תושעון. שובה הנא מתל נחת וחו אלקרר ואלהדו וחו אכם מעתל אלעין
וך קיל אן שובה י"י רבבות אלפי ישראל מנה, ווהם אבו זכריא[1] פי הגני שב
שבת אחלי יעקב פארלה מע בשובה ונחת תחת מעני ואחד וחו מן מעני אלרגע
לא שך פיה, ואנמא אוהמה לאנה ראי אכתר לנה שב ניר מתעדיה ולם יאכה
אלי מלה ושבתי את שבותהן ואיצא ושב שבותם, בשוב י"י את שיבת ציון:
16 ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון. אסתאר אבו אלוליד פי ננוס
אן כון פעלא מסתקבלא מן דואת אלמתלין אעני נסס ואשתקה מן י"י נסי
קאל אן מעני אלחרב פיה צעיף נרא אן לא ינוז אן יעאקב באלחרב מן
אגתארה ואנמא אראד אנהם טלבו אלאסתעלא ואלארתפאע ברכוב אלכיל פקיל
להם אן דלך לא יגדי עליכם ולא יגני ענכם ולא תלבון אלא אלי אלפראר עכסא
מן אלתרפע ואלאסתטהאר אלדי טלבתם[2] והדא מעני ניר ומעני אלחרב נאיז במעני
אנכם אעדדתם אלכיל ללחרב ואלנאה עליהא: 17 אלף אחד מפני נערת אחד,
ויד עם מפני נערת אחד ואחד אלאול צפה לאלף ועלי אנה נני ענהא לכן קד נרת

15 שובה a ici le même sens que נחת ; c'est le calme et la douceur, et c'est un nom d'une racine à la deuxième radicale faible. On a dit que שובה (Nombres, x, 36) a le même sens. Abu Zakarya s'est trompé en donnant à שב (Jér., xxx, 18) la même signification qu'à שובה, tandis qu'il a sans aucun doute le sens de « retourner ». Ce qui l'a induit en erreur, c'est qu'il a vu le plus grand nombre d'exemples de שב avec le sens intransitif, sans faire attention à שבתי (Ezéch., xvi, 53), שב (Sophonie, ii, 7) et בשוב (Ps., cxxvi, 1).

16. ... ותאמרו. Abulwalid préfère considérer ננוס comme un futur d'un verbe à racine géminée, c'est à dire נכס, et lui donne la même dérivation que נסי (Exode, xvii, 15). Il dit que le sens de « fuir » convient fort peu, puisqu'on ne peut pas punir par la fuite celui qui veut fuir. Mais le texte signifie qu'ils cherchaient à s'élever et à se rehausser en montant à cheval ; le prophète leur répond : « Cela ne vous sera pas utile et ne vous servira de rien : vous ne parviendrez qu'à fuir, au lieu de l'élévation et de l'éclat que vous cherchiez. » C'est un sens qui convient ; cependant le sens de « fuir » est admissible, c'est-à-dire : « Vous n'avez préparé les chevaux que pour fuir et vous sauver. »

17. אלף אחד, on sous-entend ינוס. Le premier אחד qualifie אלף, bien qu'il soit superflu ; mais les Hébreux ont pris l'habitude de le mettre, comme ils disent איש אחד (I Sam., i, 1) ; איש seul exprime en

comprend par נבעה « une brèche par où l'on entre et *cherche* ». מלש אבעיות בוים signifierait alors : « que les pauvres viennent chercher trois fois par jour ». Comparez sur les différents sens de la racine בעה, Pinsker, *Liqqouté Qadmoniot*, p. 153.

[1] Nutt, p. 37 ; D., p. 95. Ben Bilam résume inexactement les observations d'Ibn Dj., *Ous.*, s. v. שוב.

[2] Voy. *Opusc.*, p. 89. Ben Bilam reproduit plutôt le sens que les mots.

עאדה אלעבראניין בפעל דלך כקולה ויהי איש אחד מן הרמתים לאן איש בנפסה יעני אלשכץ ואלעדד פזאדוא אחד עלי סביל אלתאכיד: 18 ולן חכה יי לחננכם. מצדר כאמל מתל אין נחלת לחמם ומענאה אלראפה: 20 ונתן יי לכם לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך. יד ד ואם נתן יי אי ואן כאנת קד נאלתכם צ׳יקה וצנך עיש פאן אללה יוסע עליכם ולא יחגב ענכ: אמטארכם סי וקתהא. ומוריך הנא הו אלמטר מתל את המורה לצדקה, ואלמפסר יקול אן מוריך הנא אלמדל[1] ומא יסוג פיה ניר מא דכרת לך ולא סימא למא דכר בעד פסוק וטמאתם אלדי הו ונתן מטר זרעך אשר תזרע את האדמה אלי אל אלפצל והו ידל עלי אלכצב ויאראה אלעיש וכתרה אלנלל: 21 ואזניך תשמענה דבר. יריד בה אצבאק אלנאם עלי אלטזועה ואנתם יהדי בעצדם בעצא אלי אלטריק אלמתלי: כי תאמינו וכי תשמאילו. יריד תימינו באליא מכאן אלאלף אי חית מא כותם ימנה או יסרה: 24 בליל המיץ יאכלו. עלף נסי חסב אלמעני ויקויה איצא אשר זרה ברחת ובמזרה. ורחת אסם לאלה יזרי בהא אשתק (להא) מן רוח כמא נחת משתק מן ינוח אלדי הו מעתל אלעין, וראית לרבנו האיי ז׳ל[2] רחת יש לה שם אחר עתר והיא שהוסכין בה את התבואה ממקום למקום[3] ובלשוי ארמי מרואחא ומורין אותה כבבל אלרפש, תם פסרה

même temps l'individu et le nombre, mais ils ont pris אחד comme corroboratif.

18. לחננכם : Infinitif complet, comme לחמם (Is., XLVII, 14); le sens est « être clément ».

20 ... ונתן ונתן est pour ואם נתן, « si la détresse et la disette de vivres vous atteignent, Dieu vous mettra à l'aise et ne vous refusera pas vos pluies en leur temps ». — מוריך ici est la pluie, comme dans Joel, II, 23. Le traducteur dit que מורה est ici « celui qui dirige », mais l'explication que je viens de donner est seule possible, surtout à cause de ce qu'il dit après le verset וטמאתם (v. 22), c'est-à-dire depuis ונתן jusqu'à la fin du paragraphe (v. 23-26), où il est parlé de la fertilité, de la vie aisée et de l'abondance des denrées.

21. ... ואזניך. Il veut dire que les hommes s'accordent pour obéir à Dieu et que l'un guide l'autre vers le bon chemin. — תאמינו a le même sens que תימינו avec un yod au lieu d'un alef ; le sens est : « partout où vous êtes, à droite ou à gauche ».

24. בליל חמיץ : « du fourrage propre », d'après le sens qui est confirmé par ce qui suit, אשר זרה, etc. — רחת est un instrument avec lequel on vanne ; ce mot est dérivé de רוח, comme נחת est dérivé de נוח, qui est une racine à la seconde radicale faible. Rab Hay dit : « רחת a encore un autre nom עתר, c'est un instrument avec lequel on retourne le blé d'un endroit à l'autre. En araméen c'est מרואחא ;

[1] Ce n'est pas le mot de Saadia, mais c'en est l'équivalent.

[2] Rabbénu Hay, dans son commentaire sur *Séder Tehârôt* (*Kélim*, XV, 7). Ce passage est mutilé dans l'édition Rosenberg, p. 11.

[3] Ceci se rapporte au Midrasch sur Gen., XXI, 4 ; cf. *Yebamot*, 64 *a*.

מם יקאל הוא הלוח הרחב שהוא הנכנם בתבואה והוסכה[1] ואמא אלדי פי אלמן
אלמכור הנא פהו כתל בזרה והמא אסמאן רחת מן רוח ובזרה מן מעני אלתפריק
נשתק מן זרה הלאה וזירה: 25 פלגים יבלי מים. אסם ללאודיה ואלאנהאר
אלאצל עבר אלעדב אלנהר יגרי מן עין כתל פלג אלהים מלא מים, ויבלי כתל
הל יבל ישלח שרשיו והי לגה תאגיה פי אלאסם ואלמסרד יבל על זנה כבר
גם נטעה יבלי כתל אל קברי: 28 להנפה נוים בנפת שוא. סמי אלאנסאן
אלנבאל נפה וכברה וישתק מנה אלפעל פיקולון סלת מנופה[2] פרבמא כאן
להנפה לחדכם כאלנרבאל והו מצדר מן פעל מעתל אלעין פי אצלה ומעני
הנף הניף אלתחריך והדא אשארה אלי כסרה מלך אשור עלי עהד יחזקיהו:
33 מדרתה אש ועצים. משעל אסם מעתל אלעין ומנה קיל וגם הור העצמים
תחתיה:

לא

1 ולא שעו אל קדוש ישראל. במעני אלתוכל וכד דכרנא מוצע אשתקאקה[3]:

en Babylonie on l'appelle *errafsch*. » Puis il explique ce mot par בהט, qui est une planche large qu'on fait *entrer* dans le blé pour le retourner. Pour le רחת qui est mentionné ici dans le texte, il est synonyme de מזרה; ce sont deux noms dont l'un, רחת, vient de רחה, et l'autre, מזרה, de זרה (Nombres, XVII, 2), qui a le sens de « diviser ».

25. פלגים. C'est le nom des wadi et des rivières; *faldj*, en arabe, désigne une rivière qui coule d'une source, comme en hébreu פלג, dans Ps., LXV, 10. — יבלי a le même sens que יובל (Jér., XVII, 8), et c'est une autre forme de ce nom; le singulier est יבל, d'après le modèle de קבר; le pluriel est יבלי, comme קברי (Jér., XXVI, 23).

28. ... להנפה. Les anciens appellent le crible נפה et כברה; on dérive de נפה un verbe et on dit סולת מנופה, « de la fleur de farine tamisée. » Peut-être הנפה veut-il dire « il vous remuera comme un crible ». C'est un infinitif d'une racine à la seconde radicale faible; le verbe הניף signifie « mouvoir ». Le verset fait allusion à la défaite du roi d'Assyrie, au temps d'Ezéchias.

33. מדרתה est un « foyer »; c'est un nom d'une racine à la seconde radicale faible, comme דור (Ez., XXIV, 5).

Chap. XXXI.

1. שעו a le sens de « confier »; nous avons déjà dit d'où ce sens dérive.

[1] Cf. *Baba Meçia*, 105 *a*.

[2] *Menahot*, VI, 7. Dans ce cas, הנפה viendrait d'une racine à la seconde radicale faible.

[3] B. B. se rapporte probablement à Isaïe, XVII, 7; passage que l'*Ous.*, c. 736, l. 19, réunit au nôtre pour le sens de « se fier »; mais cette partie du commentaire de B. B. manque dans notre manuscrit.

4 ומהטונם לא יענה. לא יצעק[1] ומנה קיל עני ועניים לצעפהם: 5 נגון והציל
פסוח והמלים. הדאן מצדראן ואן כאנא מכסורין ואלונה אלפתח: 9 וסלע
מטנור יעבר. ילגי אלי חצונה מן שדה אלחדר ואלכוף:

לב

1 ולשרים למשפט ישוו. אללאם פי ולשרים מזידה: 3 ולא תשעינה
עיני ראים. לא תכף עז אלנטר, ורבמא כאן מן מעני אלכחת כקולה ואל
תשתע כי אני אלהיך אמצתיך: 4 ולבב נמהרים יבין לדעת. אלבלידין והו
מנסעל ומנה מעצת נסתלים נמהרה: ולשון עלגים תמהר לדבר צחות. ירד אלפציח
מן אלכלאם והו נמע: 5 ולכילי לא יאמר שוע. אלבכיל לא יסמי סכיא,
זנתה פעלי: 6 להריק נפש רעב. משתק מן אלפראג אלדי הו לא יכעו לריק אי
ידים נועה ולולה מן אלנדא: 11 רגזה בטחות פשוטה וערה וחגרה על חלצים.
הדה מצאדר לא אואמר לאן אלעאדה תבאת אלנון פי אמר נמאע אלמונת

4. לא יעגה : « il ne faiblit pas » ; de là le nom de עני, pluriel עניים, à cause de la faiblesse des pauvres.

5. הציל והמלים : ce sont deux infinitifs, bien qu'ils aient un hireq ; tandis qu'ils devraient avoir un patah.

9. וסלע : « Il se sauvera dans ses forteresses, tant il craint et a peur. »

Chap. XXXII.

1. לשרים. Le lamed est explétif.

3. ולא תשעינה : « (Les yeux) ne s'abstiendront pas de voir » ; peut-être ce mot a-t-il le sens de « être stupéfait », comme תשתע (Is., XLI, 10).

4. נמהרים : « les sots » ; c'est un participe du nifal, comme נמהרה (Job., v, 13). — צחות. C'est la parole élégante ; le mot est au pluriel.

5. ... ולכילי : « L'avare ne sera pas nommé généreux » ; le type de כילי est פעלי.

6. ... להריק emprunte son sens à celui d' « être vide », comme לריק (Is., LXV, 23) ; c'est-à-dire : « Il fait durer la faim et la privation de nourriture. »

11. ...רגזה. Ce sont des infinitifs, et non des impératifs, car on a l'habitude de maintenir le nun dans le suffixe du pluriel féminin, comme dans חגרנה (Jér., XLIX, 3), ou de mettre le vav du pluriel comme חרדו טאננות ; mais il est impossible qu'on enlève et qu'on fasse tomber à la fois les deux marques du pluriel. A quel point s'est donc trompé celui qui a insisté pour en faire des impé-

[1] C'est la traduction de Saadia.

מלל יכונה שקים או ואו אלנמע מתל חדו שאננות ואמא אן יגרף בה
דקם מבר אלעלאמתאן סלא. ומא אצל בן לנ סי כונרא אואמר ונעל ילסק
ותבנ אלבאדיה עלי קולה ולם יתבת לה סי דלך מדהב לאן אלבאשל זהוק
נ'א סי תפסיר ועזה בשי בעיד קאל אנה מן מעני ערער תתערער ותרך
אלבן אלבדיה אלדי הו אללאיק בעד אלתנדד והו אלכשף ואלאערא אי
עדן בן אלתיאב ואיתזין סי אלמסח, ומא אכרנה ען הדא אלביאן אלא
דלאל ואלאנראר עלי אלמחאל': 13 על אדמת עמי קוץ שמיר תעלה. יריד
אנר תעלה קוץ שמיר או אן אלגדב עלי הדה אלבלאד אלתי תכלא ותנבת
אלשד. תעלה סעל ללאדמה מתעד ללקוץ ואל שמיר ושמיר נסך בלא ואו
מתל שבש ירח עמד זבולה: כי על כל בתי משוש קריה עליזה. יריד אן
אלסך סיעם נסיע כצור אלסיור מן מדנהם אלקריה ענד מא יתרכונרא: 14 עפל
כן הה בעד מעירת. מענאה אן אלחצון אלמניעה מתעוד מתל אלמנאיר לאן
אלאנרא ידמונרא וינארונרא כאלמנאיר באלחסר ואלתרכיב: 19 וברד בודת
דר. פעל מאץ ודליל דילך כונה מטר ופתח יריד אן אלברד מתי נזל נכב עלן
מאדם אלי אלשערא חתי לא יצר:

ratifs, en mettant bout à bout une série d'arguments sans valeur en faveur de son opinion ! Mais son opinion n'a aucune solidité parce que le faux ne résiste pas. Puis le même exégète cherche bien loin l'explication du mot ערה en soutenant qu'il a le même sens que ערער (Jér., LI, 58) « renverser ». Il abandonne ainsi la suite naturelle de la phrase et le sens qui convenait après qu'il avait été question du déshabillement, savoir : « être découvert et nu ». Le sens est donc : « Soyez dépouillées de vos vêtements ; ceignez-vous de cilices. » Il n'a abandonné ce qui est évident que parce qu'il s'enfonce et persévère dans l'absurde.

13. ... על אדמת. C'est pour אשר תעלה קוץ שמיר, c'est-à-dire : « Qu'on pleure sur ce pays qui est désert et qui ne produit que des épines. » — תעלה a pour sujet אדמה et pour complément קוץ et שמיר; שמיר est coordonné sans la conjonction, comme שמש ירח (Hab., III, 11). — ... כי על. Le sens est que les épines envahiront tous les palais de plaisance, dans leurs villes fortes, lorsqu'on les abandonnera.

14. ... עפל. Le sens est : « les forteresses inaccessibles deviendront comme des cavernes, parce que les ennemis, en les minant et en les faisant crouler, les démoliront et les abandonneront comme des cavernes. »

19. ...וברד. Ce mot est un verbe au parfait, la preuve en est le קמץ et le פתח. Le sens est que la grêle, en tombant, évitera les champs ensemencés, pour atteindre les forêts, où elle ne fait pas de mal.

[1] L'opinion que Ben Bilam combat ici est probablement celle de l'auteur des *Risail Errifaq* à qui Ibn Djanah répond dans le *Tasmiya* (*Opus.*, p. 376, l. 4), et dans le *Taswir* (voir *Luma*, p. 79, l. 5).

לג

1 כהתמך ישוד תושד כנלתך לבגד יבגדו בך. כנלתך מצדד ואלקיאם
עליה הנלה ינלה ואצלה כהנלתך מתל דרבות הפנות כהפנותו שכמו, וקאל
אבו אלוליד אנה לא יעלם מעני ללישדה פי אלנון[1] ואלעלה פיהא בינה ודלך
ליזול אלאתבאם לאן אלנון ואללאם מן מכרג ואחד פלמא אנתמעתא תקל עלי
לסאן אכראנרמא מעא פשדדוא אלנון ליפצח באללאם והדא אמר לים בינה
וביף אלעקל ונאח, ואכברני מן אתק בה ען אבן נקטילה אנה כאן יעתקד פי
הדא אלחרף אנה מזיד אלנון ואנה כלות מצדר כלה לי את חמתו ונסי אן
כאן אלמקארבה קד סקטת עלי הדא אלראי ופיהא הו אלמעני אלא תרי
אלמצדר אלאול אעני כהתמך אנה לם יסתגן פיה ען אלכאף ומא כאן אלעבראניין
ליזידוא נונא ללא מעני[2] ויסקטון חרף אלמעני, ומעגאה אלכמאל ואלתמאם
ומנה ולא יטה לארץ מנלם והו אסם מתל ונתתי מכרם: 2 היה זרועם לבקרים.
אלוגה היה זרועגו אי כן עוננא מדאומה: 4 כמשק גבים שוקק בו. כדרם

Chap. XXXIII.

1. כנלתך. C'est un infinitif d'une forme régulière הנלה ינלה. La forme primitive serait כהנלתך, comme הפנות ,הרבות (comparez I Sam., x, 9). Abulwalid dit qu'il ne sait pas pourquoi il y a un dagesch dans le nun; selon moi, la cause en est claire, c'est pour empêcher la confusion, parce que le nun et le lamed sont du même organe, et lorsqu'ils se trouvent réunis, il est difficile, pour la langue, de les prononcer ensemble. On a donc donné au nun un dagesch pour que le lamed ressorte nettement. C'est là une chose que l'intelligence aperçoit clairement. Une personne en qui j'ai confiance m'a rapporté, au nom de Ibn Gigatilla, que, selon lui, le nun de כנלותך était explétif, et que c'est pour כלות, infinitif de כלה (Lam., IV, 11). Il a oublié que le kaf de l'approximation serait tombé, d'après cette opinion, tandis que le sens exige cette préposition. On le voit bien par le premier infinitif כהתמך, qui n'a pas pu se passer du kaf, et il n'est pas dans l'habitude des Hébreux d'ajouter un nun qui n'a pas de sens et d'omettre la particule qui détermine le sens. Le mot signifie « finir » et « achever »; de là vient מנלם (Job., XV, 29); qui est un nom comme מכרם (Nombres, XX, 19).

2. זרועם. Il devrait y avoir זרועגו : « Sois notre aide constamment. »

4. כמשק גבים : « On les foulera comme foulent les sauterelles »; la forme primitive de l'infinitif est נמשקק, de là vient שוקק (Prov., XXVIII, 15).

[1] *Opus.*, p. 156, l. 5.
[2] Ms. ללמעני.

אלנאר יחסון ואצל אלמצדר כמשקק ומנה הב שוקק: 7 הן אראלם צעקו
חוצה. מסר פיה' רסלהם וצדף אלשערא מנה אסמא ללמלאיכה פקאלוא אראלם
והו תפסד עלי אלחדם ואלתבמין ואלחקיקה בעדה: 9 החפיר לבנון קמל.
פלמן ניר מתעדיין ומעגאהבא אלדבול ואלדוא: 19 את עם. נועז קיל אנה
נבעי מעם לועז יריד מענמי אלאלמאן: אהל בל יצען יטען. והו אלנתקאל
מלחיל ותקל אלעדב לית אלטעינה פי ביתהא ולית אלטעינה לם תנתקל
אצל אלמואען אלהואדג פאתסע פיה ללראכב פיה: 21 וצי אדיר. אלספינה
אלכביהה:

לד

6 הדשנה מחלב. מקלוב אלצבט וחק אלשין אן יכון פיה פתח אלדאל
ואן יתקל אלשבא מן ואלשין אלין אלדאל ומתלה אלהים יחנך בני אלוגה פיה
אן יכן מתל יחגנו ויברכנו פקלב ולפעת אלנון ומעני הדשנה אלדכומה מן והיה
דשן ושמן והו מה לם יסם פאעלה מן אלתקיל אלמוד, ולרב האיי ז'ל פיה

7. אראלם. Ce mot a été traduit : « leurs envoyés », et les poètes en ont tiré des noms pour les anges; ils ont dit אראלים. C'est une interprétation conjecturale et hypothétique ; le vrai sens est difficile à connaître.

9. החפיר, קמל. Ce sont deux verbes intransitifs qui signifient « être fané et malade ».

19. נועז. On dit que ce mot a le même sens que לועז, c'est-à-dire « dont le langage est inintelligible ».

20. יצען est comme טען en arabe, qui signifie « être transporté » et « voyager » ; les Arabes disent : « Plût à Dieu que la litière fût dans sa maison et plût à Dieu que la litière ne fût pas emportée ». Le sens primitif de טעינה est « litière » ; le sens s'est étendu à la personne qui y monte.

21. צי אדיר : « Le grand vaisseau ».

Chap. XXXIV.

6. הדשנה. Il y a métathèse de la vocalisation, car le *schin* devrait avoir le *patah* du *dalet*, et le *schewa* devrait être transporté du *schin* au *dalet* ; c'est comme יחנך (Gen., XLIII, 29), qui devrait être comme יחננו (Ps., LXVII, 2), mais les voyelles ont été interverties et le *dagesch* du *nun* a disparu. Le sens de הדשנה est « être gras », comme דשן (Is., XXX, 23) ; c'est un passif du hifil. Rab Haï dit ce qui suit : « Quant à הדשדה, les grammairiens en ont beaucoup parlé, les uns

[1] C'est Saadia, qui aurait traduit ainsi après *Ons.*, c. 657, n. 38 ; notre texte de S. porte נגבהם.

[2] Bien entendu ce *patah* remplace un *qamès*.

קול הדא נצה، ואמא הדשנה מחלב פקד יתר כלאם אלמדקדקין פיה קום לא
יכרנונה מן אלדסם וקאלוא אן תחקיקה באלקיאם מתעדר וקום אכרנוה מן אלדי
ואסקטוא אלנון וקד ראית תלכיצנא לה באלקיאם אלצחיח ולם יתעדר מנה שי
בל צחבאלמתאל ואלשאהד ואמא מן אסקט מנה אלנון פהו נאפל נדא אד
אלמוצע ישהד עליה באנה מן דשן אלא תרי אלי קולה ועפרה מחלב ידשן
והדא לאך דן ריב: 11 ונטה עליה קו תהו. יריד בה אלכלא וקו הו אלתר
והו כים אלבנא. ואבני בהו، אלרצאצה אלתי יזן בהא אלבנא: 13 חציר
לבנות יענה: מאוי ומסכן. הדא אפצל מא יעתקד פיה ומתלה חציר לקנה ונמא:
14 ופגשו ציים את איים. חיואן או טאיר יאוי אלי ציה פסמי בהא: הרגיעה
לילית. פסד סיה' אלגול ואלגול אלנאן והדא כעיד אנמא הו חיואן מא יאוי אלי
אלברית עלי אלאכתר: 15 ובקעה ודגרה בצלה. תפקם ותנמע מן תרנום חמרים
חמרים אלדי הו דגורין דגורין، ופי אלכלאם תקדים ותאכיר לאן אלנמע יתקד
אלתחצין ואלתפקים והדא אלנמע ואקע עלי אלביץ ומתלה קרא דגר ולא
ילד:

l'ont dérivé du sens d' « être gras », en disant qu'une analyse régulière de ce mot est impossible ; les autres l'ont dérivé du sens d' « être foulé », et ils ont négligé le *nun*. » On vient de voir comment nous l'expliquons d'une façon régulière, sans aucune impossibilité et en l'éclaircissant même par la comparaison et à l'aide d'une citation. Quant à celui qui néglige le *nun*, il interprète tout à fait à la légère, puisque le contexte prouve qu'il s'agit du sens d' « être gras », comme on le voit par les mots : *leur sol sera fumé de graisse*, du verset suivant, qui a sans aucun doute le même sens.

11. קו תהו. Cela veut dire : la solitude ; קו est le cordeau ou fil du maçon. אבני כהו, c'est le niveau à plomb avec lequel le maçon égalise.

13. חציר veut dire « demeure, habitation » ; c'est la meilleure façon d'expliquer ce mot, il en est de même au ch. xxxv, 7.

14. ציים. C'est un quadrupède ou un oiseau qui se retire vers le ציה (désert), et qui a tiré de là son nom. — לילית. On a traduit ce mot par *goul* ; goul est un démon. C'est un sens recherché ; c'est plutôt un animal qui habite la plupart du temps le désert.

15. ובקעה ודגרה : « Elle casse la coquille, et elle réunit » ; ainsi חמרים חמורים (Exode, viii, 10) est traduit par le *Targum* דגורין דגורין. Dans cette phrase il y a transposition parce que l'oiseau assemble les œufs avant l'incubation et l'éclosion. Le mot דגר s'applique aux œufs, comme on le voit par Jér., xvii, 11.

[1] C'est Saadia.

לה

1 ישושום מדבר וציה. קיל פיה אן תקדירה ישושו בם ואלצמיר פי כם
לקם אלדין דכר בעד דלך בקולה המה יראו כבוד י׳ הדר אלהינו. ואנוד
ן הדא אן יכון אלמים פיה מכאן נון פיכון מתל יקומון ישובון יריד ישרח אהל
אלמדבר: 2 הגה אלהיכם נקם יבוא. יריד בנקם: 6 אז ידלג כאיל פסח.
קד והנה מדלג על הדרים מקפץ על הגבעות: 7 והיה השרב לאגם. מוצע
אלעטש ואלנפוח. ותרגום אכלני חרב אכלני שרב:, ואלסראב פי לגה אלערב
לכע פי מכאן יתכיל ללאנסאן פיה מא ולים כדלך בל הו מתל גמאם (אל)רקיק
ש אלארץ פיטנה עאבר אלסביל מא והיהאת מנה לשארב:

לו

1 הבצרות ויתפשם. ליס מענאה אנה פתחהא מתל ויתפשה ויגלה קידה
ניה לאנא וגדנאה קד קאל ויאמר לבקעם אליו, יהם בהא ולם תתם לה אראדתה
מנא באלארנאא ען תרהקה סלם יערג עלי שי ואנצרף לאזיא מדחורא וקתלה

Chap. XXXV.

1. ישושום. On dit que ce mot est mis pour ישושו בם, et que le pronom de בם se rapporte au peuple qui est mentionné ensuite au verset 2 : « Ils verront... ». Mieux vaut cependant considérer le *mêm* comme remplaçant le *nun*, et le verbe serait comme ישובון, יקומון. Le sens est : « Les gens du désert se réjouiront ».

4. נקם, pour בנקם.

6. ידלג : « Il sautera », comme Cant., VIII, 2.

7. השרב. C'est un endroit qui manque d'eau et est desséché. Le Targum de חרב (Gen., XXXI, 40) est שרבא. En arabe *sirab* désigne un mirage qui se produit dans un endroit où l'homme s'imagine qu'il y a de l'eau ; or il n'en est pas ainsi, mais c'est comme un nuage léger qui couvre la terre et celui qui passe sur le chemin le prend pour l'eau, et gare à lui s'il veut en boire.

Chap. XXXVI.

1. ויתפשם ne signifie pas qu'il a conquis les villes, comme ויתפשה (II Rois, XVI, 9), puisque nous trouvons dans II Chr., XXXII, 1 : « Il résolut de battre en brèche (les forteresses). » Il songeait à les prendre, mais sa volonté ne fut pas réalisée, à cause des bruits qui couraient au sujet de *Tirhaqa* ; il ne s'arrêta donc nulle part, s'en retourna confus et réprouvé, et ses deux fils le tuèrent dans le temple de son idole. C'est là le fruit de ce qu'il s'était enorgueilli et

אבנאה פי בית צנמה ודלה תמרה תכברה וצלפה ואעלאכה בכתרה גישה ודואם
סֵפרה התי תאלה וסֵן אלחול ואלקוה בידה והדא מנצוץ סיה פי ניר מא מוצע:
5 אמרתי אך דבר שפתים. קר כנת ועדת בשרח הדא אלמעני אלדי תגדד
הדנא ברד אלפעל אעני אמרתי אלי נפסה' יקול אני כנת סֵננת כך לעלך
תנסֵר ותתאהב ותדבר ראיא פי אלחרב ואו לם אנדך פעלת פעלי מן תוכלת
אד כאלפתני: 7 הלא הוא אשר הסיר חזקיהו את במותיו ואת מזבחותיו.
הדא עלי סֵנה אלפאסד אן לילך מתא אסכֵט אללה והו אלרצא אלכאמל ענדה
ווקר תקדם תפסירי: 19 וכי הצילו את שומרון מידי. כמא לא אערף אחדא
אבה אליה מתא עֵדה אלחק ואלקיאם[2]:

לז

22 בזה לך לענה לך. פעל מאץ מונת וכאן אלונה סיה אן יכון מלעל
מתל קמה כל המשפחה לכנה נא מלרע מתל כאשר קאה את הגוי: 26 ותהי
להשאות גלים נצים ערים בצורות. יכוי ערים בצורות פתציר גלים נצים. וכאן

vanté, et qu'il avait été fier du nombre de ses armées et de ses victoires perpétuelles, au point qu'il s'était cru un dieu, et qu'il prétendait tenir le pouvoir et la force dans sa main, comme cela se trouve écrit en plus d'un endroit. (Voir, entre autres, ch. x, 12-13.)

5. אמרתי. J'avais promis d'expliquer le sens de cette phrase, qui a ici une forme nouvelle, le verbe אמרתי étant à la première personne. Il dit : « Je m'étais imaginé que peut-être tu réfléchirais, que tu te préparerais, et que tu prendrais une résolution au sujet de la guerre, et, puisque je trouve que tu ne l'as pas fait, en qui as-tu eu confiance pour te révolter contre moi? »

7. הלא הוא... Cela d'après sa fausse supposition que c'est ce qui irrite Dieu, tandis qu'au contraire, cela lui était tout à fait agréable; j'en ai déjà donné l'explication.

19. וכי הצילו... : « Je tire une conclusion nécessaire de ce que je ne connais aucun (dieu) que j'observe, qui ait prêté son assistance (à son peuple). »

Chap. XXXVII.

22. בזה. C'est un verbe au passé féminin, qui devrait avoir l'accent sur la pénultième, comme קמה (II Sam., xiv, 7); mais il l'a sur la dernière syllabe comme קאה (Lév., xviii, 28).

26. והי להשאות... : « Il dévastera *les villes fortifiées* et elles deviendront *des monceaux de ruines* ». La forme complète de נצים serait נכצים, parce que c'est un participe du nifal de נצה.

[1] Au lieu de la seconde personne qui se lit II Rois, xviii, 20.
[2] Nous ne savons si nous avons saisi le sens de cette glose.

מן נגים אן יכון נגאים לאנה מנפעל מן נצה: 30 וקולה וזה לך האות אכול השנה לים ירד אן אלאיה הי אלכאין אנמא אלאיה רנועה דון אן יעד בשי מן אסלה והו מעני חאצר נעלה איה עלי מע סיכון מן אלכאין אלכאין פי אלסנין אלמדכורה א׳ אן אנצראצה רון אסל דליל לכם עלי מא סנדכם אליה:

לח

ואד קד וצלת אלי קצה אלזיאדה פי עמר יחזקיהו פנתבת פיהא אחסן מא ואת והו קול לרבנו האעי נאון ז׳ל נצה קאל רצי אללה ענה:

אעלם אידך אללה אן הדה אלמסלה תקע פיה שבה יסהל כשפהא, אמא קל אלנבי כי מת אתה ולא תחיה פלם יד׳כר פיה מתי ימות, ולמא ראינא אן יחזקיהו לם ימת פי דלך אלמרץ ואנה עופי מנה עלמנא אן אללה לם יכבר נאנה סתות פי תלך אלעלה עלי כל וגה לאן כת׳ירא מן אלאכבאראת ואלועד ואלועד קד תקע משרוטה בתנוי וקד אוצח אללה דלך פי קולה רנע אדבר כל נקל בנא בו אשד מן דלך ואעלם מנה והו אן אללה יעלם שיא יכון אי גרי אלאמר עלי וגה או לא יכון אן גרי עלי וגה אכר ולים אנה עז וגל ישך פי

30. רזה לך האות. Il ne veut pas dire que le signe consiste dans la fertilité existante; mais le signe consiste en ce que le roi d'Assyrie s'en retournera sans avoir rien obtenu de ce qu'il avait espéré, et ceci est alors un miracle présent, qu'il a mis comme signe pour l'abondance qui se produira dans les années mentionnées, c'est-à-dire que son départ désespéré est une preuve pour vous de ce que je vous promets.

Chap. XXXVIII.

Arrivé au récit qui raconte la manière dont la vie d'Ezéchias a été prolongée, je relate ici ce que j'ai vu de mieux sur ce sujet, et c'est ce qu'a dit Rab Hay Gaon. En voici le texte : « Sache — que Dieu t'assiste! — que dans cette question se présentent beaucoup d'obscurités qu'il est facile d'éclaircir. Le prophète, en disant : « Tu vas mourir et tu ne vivras plus », n'indique pas quand il mourra. Or, en voyant qu'Ézéchias n'est pas mort de cette maladie et qu'il en a guéri, nous reconnaissons que Dieu n'avait pas prédit qu'il mourrait de cette maladie, de toute façon ; car bien des annonces, des promesses et des menaces se présentent intentionnellement sous une forme conditionnelle ; comme Dieu l'a expliqué clairement dans le passage : « Tantôt, je parle... » (Jér., XVIII, 7). Nous soutenons même quelque chose de plus fort et de plus important, à savoir que Dieu connaît un événement qui sera, si l'affaire se passe de telle manière ; ou qui ne sera pas, si l'affaire se passe d'une autre ma-

שי כל הו יעלם מא לא יכון כיף כאן יכון ותצויר הדא אלמעני בחקיקה יתתאכ
סיה אלי ריאצה תתי יתצור אן הדא אלוגה יצח אן יכון מעלומא ואנה ליס מן
אלמחאלאת, וסי אלכתאב מן דלך מא אדא תאמלתה יסהל עליך אלאמר
ודלך אן דוד סאל אללה עז וגל היסגירוני בעלי קעילה בידו הירד שאול כמא
תרתב אלסואל עלי אלסרד אגיב ויאמר י׳ ירד, ויאמר יסגירו וקד עלכנא אן
קאלום לא הסגירו את דוד ואן שאול לא ירד ולא שך אן אללה לם יזל עאלמא
בחקיקה מא יכון ולכן אלקול כדא אנה עלם אן דוד אן תכת סי דלך אלמקאם
ירד שאול ואן שאול אן ירד יסגירו בעלי קעילה את דוד פעלי הדא אלוגה לא
ימתנע אן יכון אללה עז וגל עאלמא באן יחוקהו אן לם יצל תלך אלצלאה
ויבב דלד אלבכא אמאתה סי דלך אלוקת מע עלמה אן הדא לא יכון ועלמה
באנה סיצלי ויזיד להו כמם עשרה סנה עלי אלאצל אלדי קד דכרנא אן מא
לא יכון כיף כאן יכון הו מן אלמעלומאת אלתי יעלמהא אלעאלם לנפסה והדא
ארק מא יכון סי הדה אלמסלה כמא טלבת וכל אלמואעיד אלמשרוטה עלי הדא
אלאצל תגרי אן אללה עאלם אן אלאמר אן גרי עלי אלוגה אלדי ועד בה תם
אלועד ואן לם יגרי עליה לם יתם דלך אלועד בל עלי הדא אלוגה יגרי אלועד
ואלועיד סי אלאכרה אן אטאע אלאנסאן אתיב ואן עצא עוקב הו עאלם

nière. Cela ne veut pas dire que Dieu doute d'une chose, mais il sait comment ce qui ne sera pas aurait pu arriver. Pour se représenter nettement cette idée, il faut un effort d'intelligence qui permette (de concevoir qu'une chose puisse être sue de cette façon sans qu'il y ait là impossibilité. On trouve dans l'Écriture des faits qui, si on les examine, rendront la chose facile à saisir. Ainsi David demanda à Dieu : « Les gens de Qeïlah me livreront-ils entre ses mains? Saül descendra-t-il? (I Sam., XXIII, 11) ». Et comme les questions sont disposées séparément, la réponse est : « L'Éternel dit : il descendra (*ibid.*); l'Éternel dit : ils livreront (v. 12) ». Or, nous savons que les habitants n'ont pas livré David et que Saül n'est pas descendu. Il n'y a pas de doute que Dieu savait réellement ce qui arriverait, mais la parole (de Dieu) signifiait qu'il savait que, si David restait dans cette place, Saül descendrait, et que, si Saül descendait, les gens de Qeïla le livreraient. De la sorte, rien ne s'oppose à ce que Dieu ait su que, si Ézéchias ne priait ni ne versait de larmes, il le ferait mourir à ce moment, bien que Dieu sût qu'il n'en serait pas ainsi, mais qu'il prierait et qu'il lui ajouterait quinze ans, d'après le principe que nous avons énoncé : Ce qui ne sera pas, fait partie des choses connues de Dieu, dont il sait pour lui-même comment cela aurait pu être. C'est là le point le plus subtil de cette question quand on l'examine. Et toutes les promesses conditionnelles suivent ce principe, que Dieu sait que, si les conditions dont Dieu a fait dépendre une promesse, sont remplies, la promesse se réalise, et que, si elles ne sont pas remplies, cette promesse

[1] Ms. כאן כיף.

נקטה בא סיכון והדא מעני יראת י׳ תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה ולים הדא
ד לכל ידאי י׳ בל יראת י׳ קד תוסיף ימים ושנות רשעים וקד תקצורנה וקד לא
ן דלך. פאמא אלאג׳ל אלדי לכרת פי אלמסלה הל יזאד פי אלאג׳ל או ינקץ מנה
אמא לא נעלם הדא אלאג׳ל אלדי לכרת בא הו אן כנת ארדת מא עלמה אללה
תאלי לים הו עלמה סבב כון אלשי׳ אלא תרי אנה עאלם באן אלשי׳ סתקע מנה
אלמעאיה פאלאצוב אן יקאל עלם בא סיכון והו אצוב פי אלעבארה מן אן
קאל באן בא עלמה אללה. ואלדי אשתהר מן אלאג׳ל אנמא הו קול גירנא
ן פי ישראל׳ ואלמתכלמון מנהם יקולון אלאג׳ל פי לגה אלערב הו וקת מפי וקת
מאת אלהיאן דו אנל ביתה ואלאוקאת אלתי הו פיהא חי הי אוקאת חיאתה ולים
ב ינתנא נחן פי אלכתאב מא יגרי הדא אלמגרי ואמא מא קאל את מספר
ך אמלא פלא ימתנע אן יכון מענאה אלקבץ מע אלשיכוכה ואמאלה אלעמר
וקאל דוד או יומו יבא ומת הו אליום אלדי עלם אללה אנה סיות פיה חתף
אנפה כל אלסואל יקע עמן תעדי עליה מתעדי מקתלה לו לם יקתלה הדא
אלמאלם פי הדא אלוקת אתקולון אנה כאן ימות או יבקא ואלנאוב אן הדא

ne s'accomplit pas. C'est de la même façon que s'accomplissent les promesses et les menaces pour l'autre monde : si l'homme obéit, il est récompensé ; s'il désobéit, il est puni, mais Dieu sait exactement ce qui sera ; tel est le sens du verset : « La crainte de Dieu augmente les jours, et les années des méchants sont abrégées » (Prov., x. 27). Cette promesse ne s'accomplit pas pour tous ceux qui craignent Dieu, mais la crainte de Dieu augmente parfois les jours, et les années des méchants sont parfois abrégées, et parfois cela n'arrive pas. Quant à l'*adjal* (terme de la vie) que tu as mentionné dans la question de savoir si l'on y ajoute ou si l'on en retranche, nous ne savons pas de quel terme fixe tu as voulu parler. Si tu as voulu parler de ce que Dieu sait, ce n'est pas sa science qui fait que la chose soit, tu vois bien qu'il sait que le méchant abandonnera sa méchanceté. Le plus juste est donc de dire que Dieu sait ce qui sera, et c'est une expression plus correcte que de dire que Dieu ne le sait pas. Quant au sens qu'on attache communément au mot *adjal*, il ne se trouve pas chez nous, mais chez des non-Israélites. Les théologiens musulmans disent : « En arabe le mot *adjal* désigne un moment fixe, et le moment où un être vivant meurt, s'appelle l'*adjal* de sa mort ; et tout le temps pendant lequel il vit, c'est le temps de sa vie ». Mais dans notre langue à nous, l'Écriture ne présente aucune expression correspondante. Lorsque Dieu dit (Exode, xxiii, 26) : « Je remplirai le nombre de tes jours », rien ne s'oppose à ce que cela signifie « mourir vieux, après une longue vie » ; et quand David dit : « Ou bien *son jour* viendra et il mourra (I Samuel, xxvi, 10) », il s'agit du jour où Dieu sait que (l'homme) mourra de sa mort naturelle. Mais la question se présente au sujet de celui qu'un ennemi attaque et tue. Dites-vous que, si ce meurtrier ne l'avait pas tué, cet homme serait néanmoins mort, ou aurait-il con-

אלשי לא נעלמה נחן כל אללה הו אלדי יעלמה ניר אנא נגיז אנה
כאן ימות פי הדא אלוקת לו לם יקתלה ויגוז אן יכון פי עלם אללה אנה לו
לם יקתלה כאן יעיש ויבקי אלי וקת אכר עלי אלאצל אלדי קדמנאה. ויסאל
איצא אלים רבמא קתל נמע כביר פי חאל ואחדה סלמא אעתקד אנה כאן
יגוז אן ימות האולי כלהם פי הדא אלוקת ואלנואב נעם יגוז דלך אלא תרי
אנה רבמא יקע פי בעץ אלמואצע וכא פמאת כלק כתיר פי מדה יסירה ורבמא
אגתמע גמאעה תחת בנא ותהדם עלידם פימותון או ירכבון פי ספינה פתהב
אלריח פתגרקהם וקד דכרנא אלאצל אלדי אליה ירד הדא אלמעני ומא ונדנאה
פי אלכתאב ולאצה פי וקת אלשטים מן קול אללה פי סינחם השיב את רוחי
מעל בני ישראל ידל עלי אנה לו לם יפעל דלך אלואגב כאן קד מאת קום
אכרון וכדלך קצה ויעמד בין המתים ובין החיים תדל עלי אן אלובא וקע בין
גהה ואחדה ואנה אחתכם בומוע אלקטרת פדל דלך עלי אן האולאי אלמותא
לו לם יכן אלובא נאז אן יבקוא אחיא מדה אכרי וכדלך אלמקתול סלמא ויגוז
איצא אנהם כאנוא ימותון פי דלך אלוקת וקד יסאל אלסאיל אדא גוזתם פי
אלמקתול אנה כאן ימות בפעל אללה לו לם יקתלה סאלם וכיף יגב עליה

tinué à vivre? La réponse est que cela, nous ne le savons pas, mais Dieu le sait. Mais nous regardons comme possible qu'il serait mort dans ce moment, quand même il n'aurait pas été tué, et il est aussi possible que Dieu sache que, s'il n'avait pas été tué, il aurait continué de vivre jusqu'à une époque ultérieure, d'après le principe énoncé précédemment. On demande, en outre : Est-ce que souvent un grand nombre de personnes ne sont pas tuées dans un même moment? Croirons-nous qu'il était possible que tous ces gens-là fussent morts dans ce moment? Nous répondons : Oui, cela est possible ; ne vois-tu pas souvent que dans certains endroits la peste éclate, et il meurt beaucoup de monde en peu de temps; ou bien que, beaucoup de personnes étant réunies sous une bâtisse qui s'effondre sur elles, elles succombent, ou bien qu'elles montent sur un vaisseau, la tempête souffle et les noie? Voilà donc le principe auquel on peut ramener ce problème. Ce que nous trouvons dans l'Écriture et particulièrement au moment (du séjour des Israélites) à Schittim, où Dieu dit au sujet de Pinhas : « Il a détourné ma colère des enfants d'Israël » (Nombres, xxv, 11), prouve que, si Pinhas n'avait pas fait ce qu'il fallait, d'autres encore seraient morts. De même le verset : « Il se tint entre les morts et les vivants » (*ib.*, xviii, 9) prouve que la peste s'est déclarée d'un côté et a été arrêtée par l'effet de l'encens. Cela prouve donc que ceux qui sont morts, sans l'arrivée de la peste, auraient pu vivre un autre espace de temps, de même que ceux qui succombent à une mort violente ; ou bien aussi ils auraient pu mourir à la même époque. On demandera peut-être : Si vous admettez que l'homme qui est tué serait mort par la main de Dieu, si le meurtrier ne l'avait pas tué, pourquoi celui-ci doit-il être condamné à mort? Nous répondrons : Si même le meurtrier n'avait

ם אלקתל ואלנואב אנה לו לם יכן לדלך אלסאלם איקאע מא אוקעה
אלקתל ועלי אנה לו לם יקתלה למאות) סלים יכון מן אן יכון קד סעל
א לים לה אן יסעלה סיכון מסתחקא למה חכם כה עליה סדא אלדי לכרנאה
סה סי הלה אלמסלה: 9 מכתב לחזקיהו מלך יהודה. צחיסה: ויחי מחליו.
מנאה אלכר מתל האוחה מחלי זה: 10 בדמי ימי. מסר פיה ' סי מראה
שר א סי שבאבי ונגם כה אנך כנפן בדמך: סקדתי יתר שנותי. אעדמת
סלנת בקה עמרי ומנה לא נסקד מכנו איש: 12 קפדתי כאוג חיי. ארדנת
מתל קפדה כא וקיל אן אלדאל סיה מכדלה מן לאם ומענאה אלטי מתל
כל אלאולין מקפלין את הכגרים: מדלה יבצעני. מן הדא אלמרץ יתמני ויפניני ':
קלה מים עד לילה תשלימני. יריד אן אלעלה לא תסתרה לילא ולא נהארא:
14 כסום אגור כן אצפצף נסק כלא ואו ומסר סי סום אלסנונה והי אלמצאץ
סי ענור אלכדכי ' ומד אבדל מן אלואו יא מקיל ותד וסים וענור: דלו עיני
למרום. במעני נשאו אי ארתפע נמרי אלי אלעלו: י' עשקה לי ערבני. עלי
ראית מחלה כאנה קאל טלמתני הדה אלעלה סחסן חאלי מנהא ' ורבמא

pas trouvé l'occasion de rencontrer sa victime, et bien qu'il fût mort quand même il ne l'eût pas tué, le meurtrier n'en a pas moins fait ce qu'il ne devait pas et il n'en mérite pas moins de subir sa condamnation. Ce que nous venons d'exposer est tout ce qu'on peut dire sur cette question.

9. מכתב : « Texte ». — ויחי. Le sens est « guérir » ; comme אחה (II Rois, I, 2).

10. בדמי. On a traduit ce mot : « dans la fraîcheur de ma vie », c'est-à-dire dans ma jeunesse. On y a comparé בדמך (Ézéchiel, XXX, 10). — סקדתי : « Je suis privé et dépouillé du reste de mes jours », comme נסקד (Nomb., XXXI, 49).

12. קפדתי : « J'ai plié ». קפדה (Éz., VII, 25) a un sens semblable ; on a dit que le *dalet* était ici pour un *lamed*. Le sens est alors « plier », comme מקפל dans le langage des docteurs (Sabbat, XV, 3). — מדלה יבצעני : « Il m'achève et me fait périr par cette maladie ». — Le mot ...מים signifie que la maladie ne lui laisse de repos ni jour ni nuit ».

14. כסום עגור. Les deux mots sont coordonnés sans *vav* ; on a traduit סום, par *essanûnûa* « l'hirondelle », et עגור par *kurki* « la grue ». On a mis un *yod* au lieu du *vav* dans סים (Jér., VIII, 7). — דלו a le sens de נשאו, c'est-à-dire : mon regard s'est élevé vers la hauteur. — עשקה. Le féminin vient de מחלה (sous-entendu), comme s'il disait : « Cette maladie m'a affligé, améliore mon état en m'en délivrant ». — ערבני a peut-être le sens de « garantir », c'est-à-dire garantis-moi la guérison de cette maladie.

[1] C'est la traduction de Saadia.
[2] Cf. Ibn Dj., *Ous.*, *s.* v. דלל.
[3] Les deux traductions sont de Saadia.
[4] Voir *Ous.*, *s.* v. ערב (c. 546, l. 12).

כאן ערבני מן מעני אלצמאן אי פאצמן לי אלסלאמה מנהא: 15 אדדה כל שנותי[1] מענאה שלאה אלנום מן שדה מא כאן יגד ואדדה בניה אפתעאל וזו מתעד אלי שנותי כמא תרי ואצלה דדה ואלדליל עלי אנה אפתעאל שדה אלעין מנה מתל אדמה לעליון[1]. 16 ותחלימני והחיני. מענאה אלנסה מז אלמרץ ופי כלאם אלאולין ז'ל כשהוא חלום[2] יענון צחיח אלעקל: 17 ואתה חשקת נפשי משחת בלי. קיל אן מענאה מ נעת ונפסי מן אלהלאך:

15. אדדה. Ce mot désigne la disparition du sommeil par suite d'une douleur violente. אדדה est un hitpael, ayant pour complément direct שנותי, comme tu vois. La racine est דדה. Ce qui prouve que c'est un hitpael, c'est le *dagesch* dans la seconde radicale, comme אדמה לעליון (Is., XIV, 14[1]).

16. ותחלימני signifie : « Débarrasser de la maladie »; dans la langue des docteurs on trouve חלום (*Rosch-Haschana*, 28 *a*), dans le sens de sain d'esprit.

17. ...ואתה חשקת. On a dit que cela signifie : « Tu as empêché mon âme de périr ».

J. DERENBOURG.

(*A suivre.*)

[1] Voir *Opus.*, p. 125 et suiv.
[2] Le ms. ajoute le mot זבון, qui n'offre pas de sens.

MÉLANGES TALMUDIQUES ET MIDRASCHIQUES

I

אלקולאין, אדקולאין, ארקלין

Benjamin Mussafia cite, à l'article ארקל, un passage du Targum et deux passages du Midrasch contenant ce mot, qu'il fait dériver du grec εὐρυκλεῖς, « ventriloque », ou du latin « *oraculum* ». Mais, comme je l'ai déjà démontré (*Aruch completum*, I, 302), cette signification ne convient pas dans les deux passages du Midrasch (Cant. rabb., I, 2 et 11). Dans le Targum Scheni, I, 3, ארקדלין, ou plus exactement ארקלין (*oraculum*), doit aussi être pris dans le sens d' « expression obscure », « énigme ». Après l'explication des deux énigmes proposées par la reine de Saba au roi Salomon, viennent ces mots : מהו ארקלין אזיל בריש כולהון צוח צוחה... רבא ומרירא. « Que signifie cette phrase obscure, l'énigme (*oraculum*) *qui précède les autres*, » c'est-à-dire qui dépasse en difficulté les deux premières énigmes ? L'énigme proprement dite commence par צוח... Cette explication est tout à fait naturelle et je suis étonné que M. Jastrow (*A Dictionary*, I, 125) ait mal compris le passage. Par contre, les deux passages du Midrasch sont très obscurs. Dans l'*Aruch completum*, *l. c.*, article אדקולאין, je me suis efforcé de les expliquer. M. Jastrow (*Hebraica. A Monthly supplement to the Jewish Messenger*, 1879, n° 11) ne cite mon explication qu'en partie, tandis que dans son *Dictionary*, I, 17, 73, il la passe complètement sous silence, sans proposer, d'ailleurs, une meilleure interprétation, car la correction proposée par lui לאו דוקא אלא כן הדינום, comme il lit dans Cant. rabb., I, 2 n'est pas plus satisfaisante que l'autre correction (sur I, 11) שלמד אונקלס בן אחותו של הדריינוס. Toutefois, il a raison en disant que ces passages sont corrompus. Examinons donc de plus près le premier de ces passages :

הדבור עצמו היה מחזיר על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבלני אתה עליך כך וכך מצות יש בי כך וכך דינין יש בי וכו' והוא אומר הן והן מיד הדבור נושקו על פיו לארקולאין (כ"א לאדקולאין) בן הדימה ולמדו התורה וכו'.

Evidemment les mots לאדקולאין בן הדימה sont corrompus. Je propose de diviser les mots ainsi לא דק ולא יבין הדומה c'est-à-dire « il n'a pas expliqué et rendu compréhensible la comparaison ». C'est un copiste qui a écrit en marge cette remarque que l'agadiste n'a pas établi d'une façon précise comment le « mot » דבור, pris ici dans le sens du λόγος philonien, a pu imprimer un baiser, au sens propre ou au sens métaphorique, sur la bouche de chaque Israélite qui s'était déclaré prêt à accepter la Tora. Cette note a ensuite passé dans le texte. En effet, le Yalkut, Cant., *l. c.*, n'a pas cette phrase additionnelle. Quant au second passage (sur I, 11), il nous est facile de rendre le sens clair ; pour cela, il nous suffit d'ajouter un ו à שלמד. Le Midrasch fait dériver תורי זהב (Cant., I, 11) de l'araméen תורָא (שׁוּרָא) « rangée », (en hébreu aussi on trouve le même sens dans תור = טור) se référant aux écoles et aux écoliers disposés en rangées. Cf. Jér., *Bik.*, III, 65*c* : אב בית דין שנכנס עושין לו שורות ; Jér. *Ber.*, IV, 7*d* : אלו תלמידי חכמים שהיו עשויין שורות שורות ככרם. Lisons maintenant le passage d'après cette hypothèse : תורי זהב נעשה לך זו התורה שלמד[ו] (אלקולאין) [אסקולאין] בדעתו של הקב"ה : par l'expression « chaînes d'or » on entend la Tora, qu'étudient les écoles (scholæ, σχολαί) dans le sens de Dieu. Déjà le ידי משה a fait la remarque qu'il faut lire אסקלאין. Je considère cette explication des deux passages du Midrasch comme plus exacte que celle que j'ai donnée, il y a quelques années (dans l'*Aruch completum*). L'explication de notre passage par M. O. H. Schorr (*Hechaluz*, XII, p. 42) n'a aucune valeur.

II

LA LÉTHARGIE DANS LE MIDRASCH.

A la fin du chapitre *Schemot*, le Yalkut, 176, lit : שבטו של לוי פנוי לטרגיה במצרים, et la glose marginale porte בל"י מלאכה. S'appuyant sur ce passage, M. Perles (*Beiträge*, p. 68) a expliqué le mot par le grec λειτουργία, qui désignait originellement tout travail manuel, plus tard tout acte du rite des sacrifices, etc. Me réfé-

rant à cette explication, j'ai confirmé à la fin du IV^e^ volume de l'*Aruch completum* l'hypothèse que j'avais émise, IV, 74, que le mot devait être placé sous la rubrique ל, cette lettre étant du radical. C'est aussi pour cette raison que j'ai placé le mot dans V, 38, sous la rubrique ל. Malgré cela, l'expression פנוי לטרגידה, qui se trouve aussi dans Tanchuma, éd. Buber, *Vaera*, § 3, p. 20, me paraît contraire aux règles de la langue ; il faudrait plutôt פנוי מלטרגידה (libre de tout travail manuel). Mon beau-père, M. A. S. Bettelheim, dont la fin a été si tragique (il mourut sur le navire *München*, le 21 août 1890, et son corps fut jeté à la mer), a appelé mon attention sur la dérivation de לטרגידה du grec λήθαργία, « somnolence, torpeur ». Le sens est donc celui-ci : la tribu de Lévi n'avait rien à faire en Egypte, était en quelque sorte en léthargie, en inactivité, c'est pourquoi Pharaon lui dit : c'est parce que vous êtes oisifs, que vous dites : nous voulons partir et sacrifier à notre Dieu. D'après cela il y avait originellement dans le texte שבטו של לוי היה לטרגידה במצרים « la tribu de Lévi était en léthargie, était oisive, inactive en Égypte ». Le mot étranger, d'ailleurs peu expliqué, est commenté par une glose marginale פנוי, c'est-à-dire « sans emploi ». De là le mot פנוי passa dans le texte. Dans Tanhuma, *Vaera*, § 6, פנוי היה מלעבודת פרך (v. aussi *Lekach Tob*, Exode, v, 4, et Raschi), le mot étranger est également omis et remplacé par l'équivalent araméen.

III

CORRECTION D'UNE ERREUR DE COPISTE PLUSIEURS FOIS SÉCULAIRE.

זאטוטי, זטוטי

Dans *Megilla*, 9 *a*, parmi les corrections faites par les Septante, on cite aussi le fait que נערי et אצילי dans Exode, XXIV, 5 et 11, ont été traduits par זאטוטי. Ce mot a causé beaucoup de difficultés aux philologues (cf. Kohut, *Ueber die persiche Bibelübersetzung des Targums*, p. 286, et *Aruch completum*, III, 283), d'autant plus que les Septante traduisent νεανίσκοι et que, parmi les changements cités dans Jér. *Meg.*, I, 71 *d*, cette divergence n'est pas mentionnée (cf. aussi Frankel, *Vorstudien*, p. 27 et s.). Déjà dans l'*Aruch completum*, *l. c.*, j'ai fait observer qu'il doit

y avoir ici une faute de copiste provenant d'une version plus ancienne. *Sifri* sur *Vezot Haberacha*, § 356 ; Jér. *Taanit*, IV, 68 *a* ; *Mass. Sofrim*, VI, 4 ; *Abot de R. Nathan*, ch. XLVI, éd. Schechter, p. 65, parlent, en effet, de trois manuscrits trouvés dans l'עזרה (dans le ms. hébr. 222, de Munich, on lit, dans la relation des Abot de R. Nathan, בימי עזרא, v. Perles, *Sprach und Alterthumskunde*, p. 5) : 1° (מעוני מעונים) ספר מעון ; 2° ספר זעטוטי (זעטוטים זאטוטים זאטוטי) ; 3° ספר הרא. D'après cela les anciens exemplaires de la Bible auraient porté ב"י (זאטוטי) זעטוטי au lieu du texte נערי בני ישראל. Evidemment ce n'est pas le texte, mais une glose marginale qui portait cette variante pour atténuer le sens dédaigneux de נערי et pour indiquer qu'il ne s'agissait pas de petits garçons, mais d'adolescents, de jeunes hommes. Il me semble donc qu'un copiste avait mis en marge le mot נאטוטי, par lequel il désignait les νεώτατοι, les jeunes hommes ; c'est ainsi que dans *Zebah.*, 115 *b* (suivant la version de Raschi et Raschi sur Ex., XXIV, 5), נערי est expliqué par בכורות. De même, dans le *Targ. Onkelos* et le *Targ. Jerusch.* I, בכורי, ainsi que Saadia בכוד et Tâwus נכסתזאדן, « les premiers-nés ». Dans Nomb. rabba, ch. IV, nous trouvons מהו נערי בחורי שבבכורות. Les Septante, qui ont νεανίσκοι, entendaient par là de jeunes gens, de jeunes hommes ; du reste, c'est ainsi qu'ils traduisent בחור (Deut., XXXII, 25 ; II Chron., XI, 1) ; הבחורים (Juges, XIV, 10).

En Palestine, où on était certainement familiarisé avec la traduction des Septante, et où on ne voyait dans la traduction de נערי et אצילי aucun changement de texte, on n'a pu compter cette note parmi les modifications opérées par les traducteurs grecs, mais en Babylonie, où on avait seulement connaissance de l'ancienne tradition du כפר זאטוטי, on prêta au Septante un changement de texte, non seulement pour נערי, mais aussi pour אצילי. Cette vieille faute de copiste a déjà été relevée par Çémach Gaon, car dans son explication, d'ailleurs exacte, rapportée dans le כסא רחמים d'Azulaï (cf. *Aruch completum*, *l. c.*), il est dit comme suit :

ואל זאטוטי סי' רב צמח גאון בערוך שלו זאטוטי לא נערים ולא זקנים אלא בחורים.

Chose curieuse, R. Nathan b. Yehiel n'a pas mentionné notre mot. Si on peut donc considérer comme prouvé que le copiste *palestinien* a mis en marge le mot נאטוטי, le changement intentionnel de ce mot grec par des auteurs *perso-babyloniens* en זאטוטי s'explique par les considérations suivantes : 1° le mot a l'assonance de זוטא, pluriel זוטי *petit, jeune*, mot qui est souvent remplacé par le

mot זמרתי (cf. Yalk., Gen., § 3 ; Raschi sur *B. Meçia*, 21 *b*); 2° il rappelle aussi le persan âzata, noble, bien né, et c'est pourquoi b. *Megilla*, 9 *a*, le donne comme traduction de אצילי, et l'attribue aux Septante. Mais, en vérité, d'après la version de Lévita (dans le *Metourgeman*) et de Mussafia, art. זעמרתי, il se trouve dans le *Targ. Jerusch.* pour אצילי et aussi, selon Lévita et nos éditions, dans le *Targ. des Cant.*, VI, 5, en opposition avec עמא דארעא, et signifie « noble de naissance, estimé », comme le mot persan cité. Mais זאטרתי (non זעמרתי), dans le sens de « jeunes gens, jeunes hommes », doit être rayé des lexiques et remplacé par מאטרתי = νεώτατοι. — M. Perles (*Miscellanea*, *l. cit.*) arrive à des conclusions tout autres.

New-York, octobre 1890.

ALEXANDRE KOHUT.

UN CHAPITRE INÉDIT DE SABBETAI DONNOLO

Nous n'avons pas l'intention de donner la biographie de Donnolo. C'est un soin dont notre ami M. D. Castelli, professeur à l'École des Hautes-Études de Florence, s'est acquitté, et bien acquitté, dans sa savante préface à son édition du commentaire de Donnolo sur le Livre de la création (ס' יצירה [1]). Nous consignerons ici seulement quelques notes sur notre auteur à l'occasion de l'édition d'un petit traité inconnu de lui que nous avons trouvé dernièrement dans un manuscrit.

Donnolo nous apprend lui-même l'année de sa naissance, car il nous raconte qu'il fut fait prisonnier à l'âge de douze ans, lors de la prise par les Sarrasins de la ville d'Oria [2]. Cet événement ayant eu lieu en 925, il en résulte que Donnolo naquit en 913. La date de l'année de sa mort est fournie par une épitaphe de la Crimée (où on lit le nom de Sabbetai Danielo); ce serait le jeudi 9 marheschwân 4720 de la création, ce qui fait le 28 octobre 959 de l'ère vulgaire. M. Steinschneider dit [3], avec raison, que, abstraction faite de la forme étrange de Danielo pour Donnolo, que nous avons mentionnée, le jour de la date donnée est impossible, car le 28 octobre 959 était un mardi, et non un jeudi ni même un lundi, comme M. Firkowitz le supposait plus tard. On sait maintenant que les fameuses épitaphes de la Crimée sont, pour la plupart, falsifiées. M. Graetz, de son côté, croit que Donnolo mourut vers 970 [4], sans donner ses raisons. Cette date est impossible, comme on le voit déjà par le passage qui se trouve au commencement des fragments de médecine de notre auteur, publiés par M. Steinschneider en 1868 [5].

[1] *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della Creazione*, Florence, 1880, p. 5, pass.

[2] M. J. Derenbourg écrit, par inadvertance, Averso (*Mélanges Renier*, Bibliothèque de l'école des Hautes-Études, fasc. 73, p. 436, et *Johannis de Capua directorium vitæ humanæ*, *ibidem*, fasc. 72, p. xi, note 3).

[3] *Arch. für pathologische Anatomie*, rédigé par M. Virchow, XXXVIII, p. 72 (tirage à part, p. 8).

[4] *Geschichte der Juden* (2e éd.), 1871, t. V, p. 316.

[5] *Archiv*, texte hébreu, p. 1.

Le compilateur dit au commencement qu'il donne les résultats acquis par Donnolo après que celui-ci eut étudié et pratiqué la médecine pendant quarante ans : ומכיון מלאכת ידיד שניסה בחכמת הרפואה לחקור ולדרוש עומק הרפואה מ' שנה בדבר השם. Si l'on en croyait M. Graetz, Donnolo aurait commencé ses études de médecine à l'âge de quatorze ou quinze ans, ce qui n'est guère probable. D'ailleurs, on verra [1] que Donnolo écrivit la pièce que nous publions en 4742 de la création, ce qui fait 982 de l'ère vulgaire, c'est-à-dire à l'âge de 69 ans.

Arrivons maintenant à la description du ms. dont nous avons tiré notre pièce. Il provient de l'Égypte, et l'écriture carrée sur vélin nous semble être, au plus tard, de la fin du XI^e^ ou du commencement du XII^e^ siècle. Le format est le petit in-4°, et le numéro actuel est ms. hébr. e. 26. Notre fragment commence par les derniers mots de la préface [2]. La première page est très oblitérée. Nous avons, cependant, pu relever les variantes suivantes :

P. 3, l. 13, le ms. lit ורבי אוריא רב של הצדיק ז"ל ; l. 13, חיה, au lieu de הוד et אוריאל, comme les mss. de Parme et de Turin; l. 14, חסידים ראשי הקהל וממהיגי הדור ותלמידים רבנים ; l. 17, נפדיה ; l. 18, אבותי ז"ל, où la place pour פלרמו est entièrement oblitérée. — P. 4, l. 3, עיני au lieu de עני ; l. 10, ביטר' au lieu de בית ישראל, pareillement l. 12, où le ms. continue par les mots suivants : חכמת המזלות אחרת היא ולא כזאת החכמה הכתובה בספרים האלה. ועל זה סבותי אני ולבי שבישראל ; l. 13, ולטונם ; l. 16, דסמואל החכם ; notre ms. a les leçons des notes 3 et 4. — P. 5, l. 1, חכמי הגוים ; l. 3, ואחרי כן מצאתי גוי אחד חכם מבבל אז רציתיו בנתינת מסורת החשבו הזן . . . . ; l. 10, 11, ושמו [3] בגדם ; l. 11, 12, חמשה הכוכבים של הכוכבים ושל מזלות והוא הגוי ולימדני מזל הצומח הוא העולה וזורח במזרח ומזל ההדום הוא הרביעי לזורח אשר יהיה מכוסה ונעלם מהחת גובהה שלארץ נצד צפון ומזל השוקע במערב הוא הסוכל המסתכל לזורח והוא סמיני לזורח. ומזל הרום הוא אשר יהיה באמצע כיפת הרקיע נכפר ומזל ; l. 13, שבצד דרום והוא עשירי לזורח. ולימדני סדר ברייתא . . . ; l. 14, לשאול ; l. 15, בחרץ n'est pas dans notre ms.; l. 16, שכל au lieu de שכלי ; l. 18, ברוך. כפר חכמוני. אתה יי' למדני חוקיך. בדרך עדותיך שעשעתי. כעל כל הון. שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב. רחמיך רבים יי כמשפטיך חייני. — P. 6, l. 5, un point après מזל ; l. 6, של פרס ; l. 8, à la fin après דגים אריה. Suit dans le ms. (fol. 3 *a*) la table pour les jours, les mois et les planètes. Le fol. 3 *b* continue par le traité que nous allons publier ; le

[1] Ci-dessus, p. 215.

[2] Ed. Castelli, p. 3, l. 3 du texte hébreu.

[3] C'est peut-être Bagdad, nom moderne de Babylone, quoiqu'il faudrait régulièrement ושמה ; en tout cas, ce passage ne prouve pas que Donnolo soit allé à Babylone, comme M. Graetz le veut (*Gesch. der Juden*, t. V, p. 316).

poème qui précède est composé de versets du livre des Proverbes donnant l'acrostiche suivant : שבתי בר אברהם קונה חכמה.

בשם הנותן חכמה נפשה ונצליח.
זה הוא ספר חכמוני.

שמעו בנים מוסר אב — והקשיבו לדעת בינה.
בטח אל ה' בכל לבך — ואל בינתך אל תישען.
תחלת חכמה יראת י"י — ודעת קדושים בינה.
יראת י"י מוסר חכמה — ולפני כבוד ענווה.
בכל דרכיך דעהו — והוא יישר אורחותיך.
ראשית חכמה קנה בינה — ובכל קינינך קנה בינה.
אם תבקשנה ככסף — וכמטמונים תחפשנה.
בלכתך לא יצר צעדיך — ואם תרוץ לא תכשל.
רפאות תהיא לשוריך — ושקוי לעצמותיך.
הביאה למוסר לבך — ואזנך לאמרי דעת.
מזימה תשמר עליך — תבונה תנצר בה.
קנה חכמה מה טוב מחרוץ — וקנות בינה נבחר מכסף.
וידעו חיים לנפשך — וחן לגרגרותיך.
נבחר שם משמן טוב — מכסף ומזהב חן טוב.
החזק במוסר אל תרף — נצרה כי היא חייך.
חסד ואמת אל יעזבך — קשרם על גרגרתיך כתבם על לוח לבך.
כי י"י יתן חכמה — מפיו דעת ותבונה.
משכיל על דבר ימצא טוב — ובטח בי"י אשריו.
הט אזנך ושמע דברי חכמים — אזנך תשית לדעת.

אנר דוד ברוח קודש

אין כמוך באלהים י"י ואין כמעשיך. נכון כסאך מאז מעולם אתה. כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אי"ם לבדך. יודוך י"י כל מעשיך וחסידיך יברכוכה. כיודע ומבין כוחו וגבורתו של הקב"ה וכמלמד דורות האחרונים לשבחו ולהללו ולהודות לו כמו שא' בפסוק אחר דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו. כבוד מלכותיך יאמרו וגבורתך ידברו. למה. להודיע לבני האדם גבורתיו וכבוד הדר מלכותו. ולא אמר דוד אלו הפסוקים ללמד דורות שלאחריו הם הראשונים שלנו בלבד על שהיו אנשי השם אלא אף הדורות שהם שפלים ונבזים וריקים מחכמה כדור הזה שכל שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וארבעים ושתים לבראית עולם היא השנה אחת עשרה שלמחזור ר"ל וכמו כן חייבין כל דורות יש' ככל ימות עולם לשבחו ולהללו ולברכו ולהודות לו כמלאכי השרת ככתוב. ברכו י"י מלאכיו גבורי כוח עושי רצונו אלו יש' כ"כ ואתה כתני י"י תקראו משרתי אל"ו יאמר נכם:

שבח ברכה והילולה יתנו בריות רום אראלים בזקים רגש המולת מלאכים חשמלים זיקי קלל וכל צבא מרום שבשמים העליונים שכל הרקיע הזה שעלינו המספרים כבודו שלהקב"ה נימות עולם ועד עולם

מי מאמר דוד השמים מספרים כבוד א' ומעשי ידיו מגיד הרקיע, וכי השמים העליונים שנבראו לישיבת כסא רם ונשא מספרים כלום עשר או הרקיע הזה שעלינו שנברא להבדיל בין מים למים מגיד כלום דכור אלא מלאכי השרת וכל צבאות אשר בשמים העליונים מספרים כבודו ושבחו שלהקב"ה וגם בני האדם שתחת הרקיע הזה המשאים עיניהם למרום ומסתכלים ברקיע בדעת או"ם ומביטים פועל י"י ורואים מעשה ידיו ומבינים בחכמת כוכבים ומזלות מגידים שבחו ושודם אלהותו. ויותר על כל אומות העולם ישראל עם קדוש המצווים ללמוד חכמת כוכבים ומזלות כפירוש חכמי יש' זכרונ' לבר' שפירשו פסוק הכתוב בתורת משה. ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו'. ובאחרית ישעיה הנביא שאמ' שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר. ולא נתן הקב"ה רשות לכלום אומה בעולם לספר תהילתו אלא ליש' שנ' עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו. וכת' כי עם קדוש אתה לי"י א"ך ובך בחר י"י להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה. וי"י האמירך היום להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך ולשמר כל מצותיו וכת' ולתתו עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לי"י א"ך כאשר דבר. וגם לא נתן הקב"ה לכלום אומה בעולם דעת לדעת אותו כי אם ליש' כ"ש אתה הראית לדעת כי י"י הוא האל"ם אין עוד מלבדו. וכ' ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום. וכת' ושמרתם את דברי הברית הז' וגו'. וכ' את י"י אלהיך תירא ואתו תעבד ובו תדבק וגו'. מאלה הפסוקים אנו למדים שחייבין יש' ליראה את י"י ולהתעסק בהגיון תורתו ובקיום מצותיו שמתוך יראת י"י יעכוקו להגות בתורתו ולקיים מצותיו. ומתוך עסק הגיון התורה יבינו פירושי טעמה וחידותיה ומתחכמים לדעת את הא"ם וכחו וגבורתו וגדולתו ומעשיו הגדולים והנוראים והנפלאים כי אין אשר יעשה כמעשיו כ"ש אשר מי בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך. וכת' אמרו לא"ם מה נורא מעשיך. וכת' איך על כי נוראות נפלאתי נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד. וכת' גדולים מעשי י"י דרושים לכל חפציהם. מזה אתה למד שהראשונים הצדיקים היו דורשים וחוקרים ויודעים עד מאד את מעשיו שלהק"בה כדי להבין כוחו וגבורתו ולהודות לו שהוא או"ה יחיד ואין זולתו וכת' כי כה אמר י"י בורא השמים הוא הא"ם יוצר הארץ ועשה הוא כוננה וגו'. וכת' לא בסתר דברתי במקום ארץ חשך וגו' אמר הקב"ה כשירדתי בהר סיני ליתן את התורה ליש' בקולות וברקים ובקול גדול בגלוי ולא בסתר דברתי להם שכל העולם ומלואו נתרעש ביום מתן תורה וכל האומות שבעולם שמעו את הקול והבינו. ולא במקום ארץ חשך שאין בני אדם דרים בו כבימי בראשית שהיתה הארץ תהו ובוהו וחשך ולא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני כלומר אל הבקשוני כתוהו ובוהו שהוא דבר רק וחשוד להודות לי סתם כאני אל כי אם בידיעה ובראיות גדולות ורבות ונאמנות באמת ואחר כן תעידו עלי כי אני אל ואין אחר זולתי. כ"כ כה אמר י"י מלך

יש׳ וגואלו י״י צבאו׳ אני ראשון ואני אחר׳ וגו׳ ומי כמוני יקרא ויגידה
ויערכה לי משומי עם עולם ואותיות אשר תבואנה יגידו לנו, ומי
כמוני יקרא לבראוה שמים וארץ יחדיו ברגע אחד בקריאה אחת כ״כ
אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו
ויגידה ויערכה לי משמי עם עולם. עם עולם הוא יש׳ שיצרתי לי
לספר תהילתי, ואותיות ואשר תבואנה יגידו למו איזו אומה רשאה
ויכולה להגיד האותיות ואשר תבואנה לעתיד כישראל עמי שנתתי
להם רשות לחקור ולדרוש פירושי טעמי חידות תורתי ולהבין מעשיי
באמת איך נברא העולם וכל אשר בו שעל כן כתבתי את תורתי
בתידות סתומות וחתומות ועמוקות שלא תהא יכולה כלום אומה
ולשון בעולם להבין מעשיי ובריאת העולם אך נברא מראשית כי אם
ישראל עמי המיחדים אותי ומעידים כי אני א׳ ועל זה הרשיתים
וחזקתים על פי ישעיהו הנביא ואמרתי להם אנכי י״י ואין מבלעדי
מושיע, אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי ואין בכם זר ואתם עדיי נאם
י״י ואני א׳ אנכי, הגדתי והשמעתי סודי הורתי לכם לבדכם ואין בכם
דר ועל זה אתם עדי ואני א׳ ואם תאמרו איך נוכל אנחנו בשר
ודם להעיד על האיום שהוא ראשון והוא אחרון כי דרך בני
האדם החפצים להעיד מעידים על דבר שנעשה בפניהם ודבר שלא
נעשה בפניהם אינם יכולים להעיד בו. על זה נתתי לכם תורתי
שתבינו מטעמי חידותיה את ראשית מעשיי ותדעו ותאמינו ותבינו כי אני
הבורא והיוצר הכל בכוחי ובתבונתי שלא חפצתי ליתן תורתי לאומות
העולם שלא יבינו סודיו וראשית מעשיי. כ״כ כל הגוים נקבצו יחדו
ויאספו לאמים מי בהם יגיד זאת וראשונות ישמיעונו עידיהם ויצדקו
וישמע ויאמרו אמת, מי בהם יגיד זאת. וזאת התורה אשר שם משה
לפני בני ישראל, וראשונות ישמיעונו הם ראשית מעשיי אם יגידו זאת
הוא התורה וראשונות ישמיעונו אז יתנו עידיהם להעיד אלהותי ויצדקו
וישמעו ויאמרו אמת אלא אינם יכולים שכל הגוים כאין נגדו וכאפס
ותוהו נחשבו לו. ולכם ישראל אמרתי אתם עדי נאם י״י ועבדי
אשר בחרתי הוא גר צדק למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא
לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה, ואם תאמרו כי יראים אנחנו לחקור
ולדרוש סודי י״י וראשית מעשיו אל תפחדו ואל תיראו כ״כ אל תפחדו
ואל תרהו הלא מאז השמעתיך והגדתי ואתם עדי היש אלוה מבלעדי.
ואין צור בל ידעתי, הלא מאז משנתתי לכם תורתי השמעתיך והגדתי
שתבינו סודיו ותדרשו מעשיי איך בראתים מראשית ותהיו עדיי כי אין
אלוה מבלעדיי אשר יעשה כמעשיי וכגבורותי. שלא בראתי את העולם
וכל אשר בו כי אם בשל ישר׳ כ״כ כה אמר י״י נותן שמש לאור יומם
חוקות ירח וכוכבים לאור לילה רוגע הים ויהמו גליו י״י צבאות שמו,
אם ימושו החוקים האלה מלפני נאום י״י גם זרע ישראל ישבתו מהיות
גוי לפני כל הימים כדי שישמרו ישר׳ בריתי ותורתי לעיכך בראתי את
עולמי כ״כ כה אמר י״י אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ
לא שמתי, גם זרע יעקב ודוד עבדי אמאס מקחת מזרעו מושלים על
זרע אברהם ישחק ויעקב כי אשיב את שבותם ורחמתים. אם לא יהגו
עמי בתורתי יומם ולילה ולא ישמרו בריתי לא יעמוד העולם ואמאס

זה זרע יעקב ודוד עבדי מקחרת מזרעו מושל אל זרע אברהם יצחק ויעקב. אבל ידוע אני כי יהגו בתורתי וישמרו בריתי כל ימות עולם ותי אשיב את שבותם ורחמתים. ומכל אלה המעמים אמתנו מעוטי דעת ונתה לפי כחנכו דא' ומטעמי ספרי חכמי ישראל הקדמונים זכ' לבר' נשוחת בוראנו כבוטחים ברחמיו הרבים פותחים פינו לפרש מעשה מחשירת ביראת אלהינו יהי רצון מלפניך א' ארך אפים ומלא רחמים ובים סלא ניכשל לפניך לא בעולם הזה ולא בעולם הבא כא על אמרי פיו ולא על הגיון לבינו וקיים לנו הכתוב ש' יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך י"י צורי וגואלי. צורי בעולם הזה וגואלי בעולם הבא. י"י שפתי תפתח ופי יגיד תהלתיך. תהילת י"י ידבר פי ויברך כם קדשו לעולם ועד. טוב אתה ומטיב למדני חקיך. בכל לבי דרשתיך אל תשגני ממצותיך. בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון. בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך. ברוך אתה י"י למדני חקיך:

La pièce qui suit dans le ms. sans titre quelconque, indiquée seulement comme un chapitre séparé par trois lignes en blanc, est identique à celle qui se trouve dans l'édition de M. Castelli, p. 6; elle commence dans notre ms. par les mots סרו מי. La pièce est incomplète, elle finit avec les mots שיבים ויראה בהן. Edition, p. 10, l. 13.

On voit par notre fragment que le commentaire sur la Genèse, I, 26, et le commentaire sur le livre de la Création forment ensemble, comme M. Castelli [1] l'a bien vu, l'ouvrage intitulé חכמוני. Il est probable que dans notre ms. les premiers sept mots de l'édition de M. Castelli (p. 1) ne se trouvaient pas, et qu'on a cité la préface et la table des planètes comme un ספר המזלות. Reste à savoir si en Italie et en Tunisie on avait l'habitude, à l'époque de Donnolo, de faire précéder les commentaires sur le livre de la Création d'une explication d'un verset du premier chapitre de la Genèse qui se rapporte à la création. Si c'était en effet le cas, on serait tenté de considérer l'explication de la Genèse, I, 20, par Isaac Israéli comme l'introduction à son commentaire sur le livre de la Création. M. Steinschneider aurait donc raison de lui attribuer le commentaire sur le livre *Yecira*, revendiqué pour Donnash ben Tamim [2].

AD. NEUBAUER.

[1] *Il Commento*, p. 7, pass.
[2] Voir *Journal asiatique*, 1re série, t. XX, p. 203.

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE DANS LE ZOHAR

(SUITE ET FIN [1])

III

Après avoir montré que le Zohar invoque les autorités du Peschat pour l'interprétation de l'Écriture Sainte, nous exposerons les éléments exégétiques qui sont le résultat d'une méthode d'interprétation rationnelle ou, du moins, qui veulent passer pour tels. Ils méritent, et en raison de l'ouvrage et à cause de l'intelligence saine, droite et parfois ingénieuse du texte biblique qu'ils montrent, et en raison de l'intérêt historique qui s'attache à ces restes de l'exégèse biblique judéo-espagnole du XIII[e] siècle, d'être dégagés, mis en lumière pour faire juger aussi sous ce côté nouveau l'œuvre dont ils forment une partie constitutive. Ces éléments, que nous citerons selon l'ordre des livres bibliques, ont naturellement une valeur très inégale ; toutefois, nous n'avons pas cru devoir laisser de côté des remarques de moindre importance.

Avec le verset 3 du chap. I de la Genèse commence le récit proprement dit de la création, précédé aux v. 1 et 2 du récit général. Après le récit spécial, recommence le récit général (II, 4 [2]). — Gen., II, 16 : « Leurs yeux s'ouvrirent » pour reconnaître le mal, ce qui leur permit de reconnaître qu'ils étaient nus (I, 36 *b*). — II, 23. Les paroles dont Adam salua Ève sont des termes d'affection, elles devaient signifier que lui et elle seraient unis indissolublement. « Elle doit être appelée femme », c'est-à-dire elle est la vraie femme à laquelle aucun être ne ressemble (I, 49 *b*). — ואתם, Gen., IX, 7, comprend des hommes et des femmes (I, 71 *a*). — Les quatre promesses de bénédictions dans XII, 2, correspondent à l'ordre donné sous quatre

[1] Voir plus haut, p. 33.

[2] I, 16 *b*. C'est là un emploi intentionnel d'une des treize règles de R. Ismaël (v. plus haut, p. 36) : למיהוי כלל ופרט וכלל. Voir aussi I, 247 *b*, sur Gen., XLIX, 25 (ויברכך c'est le כלל ; ce qui suit, le פרט) ; II, 136 *b*, sur Ps., XIX, 3 : השתא משתעי קרא באורח פרט.

formes au v. 1 d'abandonner son lieu natal (I, 78 *a*). — מחרן, XII, 1, devrait être לחרן, car cela se rapporte au premier voyage d'Abraham, XI, 31 ; et c'est pour cela qu'il est dit בצאתו et non בלכתו[1]. — Sur XIII, 10. Comme le jardin divin n'avait pas besoin d'être arrosé par la main des hommes, ainsi le Nil en Égypte rend toute irrigation inutile ; c'est ainsi qu'il faut comprendre Zach., XIV, 18 (I, 109 *a*). — Il est dit : « Sara, ta femme aura un fils », XVIII, 10, et non « tu auras un fils », afin qu'Abraham ne s'imagine pas que ce sera un second fils d'Agar (I, 103 *a*). — והוא, XVIII, 10, se rapporte à Abraham (*ib.*). — Dans la supplique d'Abraham, XVIII, 20, se révèle son humilité, car il n'invoque pas son propre mérite pour sauver son parent Loth du malheur qui le menace (I, 105 *a*, 111 *a*). — XIX, 29, בהן indique que Loth essaya d'habiter les autres villes, mais obtint seulement du roi de Sodome, par égard pour Abraham, le droit de séjour (I, 108 *a*). — XXII, 18. « Abraham dit », et non « son père dit », parce qu'à ce moment Abraham n'agissait pas en père vis-à-vis d'Isaac (I, 120 *a*). — XXIII, 1. Sara est la seule femme dont l'âge est indiqué dans la Bible (I, 121 *b*, 124 *b*). — XXIII, 4. Par prudence Abraham demanda seulement à acheter un terrain de sépulture, pour obtenir plus facilement la caverne de Machpéla qu'il avait en vue (I, 127 *a-b*). — XXVII, 27. L'odeur que reconnut Isaac provenait des substances odoriférantes dans lesquelles on avait conservé les vêtements précieux, comme c'était l'usage. L'odeur du « Champ béni de Dieu », à laquelle il compara l'odeur des vêtements, était bien connue d'Isaac, habitué à séjourner dans les champs (XXIV, 63) ; c'est le même champ qui est mentionné, XXIII, 17, et qui est ainsi nommé à cause du mont Moria, qui tire lui-même son nom de l'odeur des myrrhes (II, 39 *b*). — XXVII, 30. Esaü revint « de sa chasse » (au lieu de « de la chasse »), c'est-à-dire dont la bénédiction divine était loin (I, 144 *a*). — L'allocution d'Esaü à son père est rude et dure (יקם אבי, XXVII, 31), tandis que Jacob lui dit humblement : « Mon père » (v. 18), et l'invite délicatement à manger (v. 19). Esaü parle comme s'il ne s'adressait pas directement à son père, à la troisième personne (I, 144 *a*). — XXVIII. Jacob abandonna, suivant la parole de Gen., II, 24, père et mère pour se marier (I, 148 *b*). — XXVIII, 20. Jacob fit un vœu conditionnel, parce qu'il doutait si le songe qui contenait une promesse du Seigneur était un véritable songe. La vérité de ce songe devait se manifester par la réalisation de sa prière (I, 150 *b*). — Jacob accepta un servage si long, XXIX, 18, pour qu'on ne crût pas qu'il désirait seulement la beauté de Rachel (I, 153 *b*). — XXX, 16. Léa fit sa demande tout bas et pas en présence de sa sœur (I, 157 *a*). — XXXII, 4. A quoi devait servir le

[1] I, 79 *a* : א"ר אלעזר מחרן כתיב והוא יציאה מארץ מולדתו הוה בקדמיתא. Une remarque moins hardie que cette opposition formelle contre le texte massorétique est celle qui est relative à XIII, 7 (89 *a*), qu'il faut lire רַב et non רִיב, ce à quoi se rattache une interprétation midraschique.

message adressé à Esaü? Jacob voulait se réconcilier avec lui avant la mort de son père (I, 166 *a*). — XXXII, 13. Jacob veut la confirmation de la bénédiction qu'il avait obtenue par ruse de son père. Elle lui est accordée par le fait que son nom de Jacob, qui rappelait cette ruse, XXVII, 36, lui est enlevé, et qu'un autre lui est donné (III, 43 *a*). — Quand le soleil se leva et quand l'obscurité fut dissipée, Jacob s'aperçut qu'il boitait, XXXII, 32 : cela signifie qu'Israël ne se rendra compte des douleurs et du mal que lui aura causés l'exil que quand l'exil sera fini et qu'il fera jour (I, 170 *b*). — XXXV, 5. « La terreur de Dieu » consistait en ceci qu'ils se rassemblèrent, s'armèrent et déposèrent soudain les armes par peur et renoncèrent à la poursuite (I, 173 *a*). — XXXV, 18. Pourquoi כי מתה, après בצאת נפשה ? Parce qu'il y a un état où l'âme qui a paru envolée revient ; cf. I Sam., XXX, 12 : « son âme revint en lui » ; Gen., XLII, 28, « leur cœur fut en défaillance » ; Cantique, V, 6, « mon âme était hors de moi quand il me parlait » ; I Rois, XVII, 17, « il ne resta plus d'âme en lui » (I, 175 *a*). — Un parallèle entre le sort et la conduite de Tamar, Gen., XXXVIII, et de Ruth (I, 188 *b*). — XL, 8. C'est à cause de ses propres songes que Joseph devint odieux à ses frères ; c'est à cause des songes des autres qu'il devint ministre et qu'il fut élevé au-dessus du rang de ses frères (I, 191 *b*[1]). — XLIV, 3. On mentionne le fait qu'ils purent aussi emmener leurs ânes, à cause de la crainte qu'ils avaient manifestée, XLIII, 18 (I, 203 *a*). — XLVII, 29. « A son fils Joseph ». Joseph était son véritable fils, lui ressemblant tout à fait et c'est lui qui le nourrit lui et ses enfants (I, 222 *a*). — L, 10. Les Égyptiens firent un deuil en l'honneur de Jacob, en faveur duquel leur pays avait été béni (I, 249 *a*).

Exode, II, 23. ויאנחו doit être expliqué par le passif : « ils furent plaints, il y eut une plainte à leur sujet adressée à Dieu » (II, 19 *b*). — III, 1. Moïse faisait paître les troupeaux d'un autre et non les siens, parce qu'un bon pasteur se révèle surtout comme pasteur de troupeaux étrangers (II, 22 *a*). — *Ib.* La montagne de Dieu, le lieu de la future révélation attira Moïse, comme l'aimant le fer[2]. — VII, 19. Comment Aaron put-il arriver près de toutes les eaux d'Égypte et étendre sur elles sa main ? Comme le Nil fournissait de l'eau à toutes les rivières, il suffisait d'étendre la main sur le Nil (II, 28 *b*). — Le rôtissage de l'agneau pascal (XII, 2) doit être considéré comme le châtiment des divinités égyptiennes, XII, 12 ; Nomb., XXIII, 4, conformément à la prescription du Deut., VII, 5, de détruire les idoles par le feu. Or les Égyptiens adoraient l'agneau comme une divinité. Le fait qu'on ne pouvait en briser les os (XII, 48) signifiait qu'on devait les jeter dans la rue pour narguer les Égyptiens (II, 18, et plus longuement III, 251 *a*). La circonstance que Dieu mit à mort les

[1] Cf. la même remarque chez Steinthal, *Zur Bibel und Religionsphilosophie*, p. 8.

[2] II, 21 *a* : האי אבנא דמקבלא פרזלא כד חמי ליה מחטא מדלגא עלוי כך משה והר סיני כשנראו זה עם זה דלג עליו.

premiers-nés des animaux de l'Égypte, XI, 5 ; XII, 12, s'explique par ce fait que les Égyptiens adoraient les animaux (II, 251 *a*). — XII, 11. « Votre bâton à la main », mais aucune arme (III, 251 *a*). — ערב רב (XII, 38) ne désigne pas des Égyptiens, mais des gens d'autres nationalités (à cause de XIV, 13, ce verset disant qu'Israël ne verrait plus d'Égyptiens[1]). — XIII, 17. העם est une allusion aux éléments étrangers faisant partie du peuple, comme dans Exode, XXXII, 1 et 35 (II, 45 *b*). — XVIII, 3. « Ses enfants » (à elle), parce qu'en l'absence de son mari, elle s'en était occupée (II, 69 *b*). — XVIII, 21. Pourquoi תחזה au lieu de תבחר ? Parce que, pour le choix des juges et des chefs du peuple, leur physionomie devait décider, car par elle se manifestait leur capacité intellectuelle[2] : « Tu regarderas » (II, 78 *a*). — XIX, 25. « Il leur dit » qu'ils devaient se préparer à la révélation de Dieu, car sans préparation ils n'auraient pu la supporter, de même qu'une joie soudaine ou un chagrin subit nous enlèvent l'usage des sens, tandis qu'on peut les supporter si on est averti (II, 84 *b*). — Dans le Décalogue les commandements de la première moitié correspondent à ceux de la deuxième, par exemple, le premier et le sixième (II, 90 *a*, le parallèle est fait tout au long). — XXIII, 13. תִּשָּׁמְרוּ, « vous serez préservés » par l'observation des commandements divins ; לֹא תזכירו, « et vous ne serez pas obligés d'invoquer dans d'autres pays le nom d'autres divinités », selon la prophétie de Deut., XXVIII, 36 (II, 123 *b*).

Nombres, XI, 28. כלאם, « empêche-les, détourne-les » ; cf. ויכלא, Exode, XXXVI, 6 ; Gen., VIII, 2, dans le sens de מנע (IV, 155[3]). — XIII, 2. La vigne s'appelle זמורה, et, après avoir été coupée, מומ, d'où בַּמֻּם avec l'article déterminatif (III, 160 *b*[4]). — XIII, 27. ויספרו, et non ויגידו, indique que chacun des espions avait à raconter quelque chose de spécial (III, 161 *a*). — XVI, 1. A ויקח il faut ajouter comme complément עצה (III, 176 *a*). — XXI, 5. Ce qui est raconté ici des murmures du peuple contre Moïse fait, à vrai dire, partie du récit de l'eau de contestation, XX, 1-13[5]. — XXII, 8. Les députés madianites (v. 7) s'étaient séparés des députés moabites et ne participèrent pas davantage au projet dirigé contre Israël. C'est pourquoi, plus loin, il n'est question que de leur seconde tentative (III, 200). — XXV, 12. Par אֲמֹר Dieu commande le discours par lequel Moïse devait annoncer à Pinhas la prêtrise éternelle, manifestant ainsi ses propres dispositions à y renoncer ; si c'était Dieu qui dît הִנְנִי, le אֲמֹר serait incompréhensible (III, 220 *a*).

[1] II, 45 *b*. — V. aussi sur Exode, XXXII, 1, II, 191 *a*.

[2] Cf. III, 123 *a*, sur הכרת פניהם, Isaïe, III, 9.

[3] Targoum, Raschi et Ibn Parhon rattachent le verbe ici à כלא, prison.

[4] Tout le passage se trouve en hébreu dans le commentaire de Bahia b. Ascher, sur le verset (וראיתי בנדרש).

[5] III, 183 *a* : פרשתא דא באתר אחרא אסתליק עם אינון מי מריבה דמשה ואהרן. Voir III, 148 *a*, où le principe ארץ מוקדם ומאוחר בתורה est cité à propos de Nomb., VII, 1.

Paraphrase de Deut., III, 26 : « Dieu dit à Moïse : Assez de lumière du soleil a lui pour toi. Ne demande pas qu'elle continue à luire, car le temps de la lune est arrivé, et la lumière de la lune ne peut briller avant que le soleil ne soit couché. Donne plutôt ordre à Josué, fortifie-le et encourage-le. Toi qui es le soleil, fournis de la lumière à la lune ! (III, 260 *b* [1]) — Malgré la sévère parole d'avertissement que Moïse adressa à Israël, son discours respire un grand amour pour ce peuple (voy. Deut., VII, 6 ; XIV, 1 ; IV, 4 ; XXVI, 10 ; VII, 8, III, 286 *b*).

I Samuel, II, 2. « Il n'y a pas de saint excepté Dieu », soit parmi ceux qui sont dans le ciel, soit sur terre (Deut., IV, 14, et Lév., XIX, 2), car la sainteté de Dieu est autre que leur sainteté ; il n'a pas besoin de leur sainteté, mais eux ne sont pas saints sans lui. Tel est le sens de כי אין בלתך (III, 44 *a* [2]). — II, 22. Le péché commis par les fils d'Éli n'est que la conséquence de la faute rapportée précédemment (v. 13) : dans leur égoïsme, ils ne songeaient qu'à toucher leur part des sacrifices, ils empêchaient les femmes qui apportaient des sacrifices de venir à temps au sanctuaire, les arrêtaient à l'entrée de la tente d'assignation [3]. S'ils avaient commis dans le lieu saint le crime indiqué dans le texte selon le sens littéral, tout Israël se serait soulevé contre eux et les eût massacrés (I, 176 *a*). — XXI, 14. ויתהולל, au lieu de וישתגע, est une allusion à כהוללים de Ps., LXXIII, 3 (I, 166 *a*).

I Rois, II, 26. Anathot ne signifie pas « qui est d'Anathot [4] », puisque Ebiathar était originaire de Nob, qui n'est nullement identique à Anathot. Anathot doit plutôt être expliqué d'après התענית du même verset, c'est une épithète indiquant qu'il avait pris part à la misère et à l'infortune de David (I, 63 *b*). — II Rois, IV, 8. Le mari de la femme nommée ici n'était que rarement à la maison ; c'est pourquoi la femme seule est nommée ; elle est appelée « grande » à cause de son hospitalité (II, 44 *a*).

On ne trouve aucun autre verset dont la moitié soit aussi ressemblante à l'autre que le verset 5 du chap. XI d'Isaïe [5]. — Pour Jérémie, II, 3, le Z. renvoie à Lév., XXII, 16 (II, 121 *b*). — Osée, II, 1. La comparaison d'Israël avec le sable de la mer a un double sens : comme les vagues irritées se calment sur le sable (de la côte) et reculent ensuite, ainsi les peuples reculeront devant Israël allié à Dieu ; comme on ne peut compter le sable, ainsi Israël ne peut être ni compté ni mesuré (II, 225 *b*). — Malachie, I, 8. A cette époque les Israélites établirent comme prêtres près de l'autel et du sanctuaire des hommes atteints de défauts corporels et disaient à ce sujet אין רע, « il n'y a pas de

[1] Cf. III, 181 *b*.

[2] De même, sous une forme purement philosophique, Lévi b. Gerson, *in loco*.

[3] L'explication repose sur la version adoptée aussi dans le Talmud יַשְׁכְּבֶן, voir *Sabbat*, 55 *b*.

[4] Ainsi Raschi et Kimchi.

[5] III, 198 *b* : הכי קרא כלא אריהו חד..... לא אשכחן קרא כהאי גוונא.

mal », car qu'importe à Dieu que ce soit celui-ci ou celui-là? Là-dessus Dieu leur dit : quand vous apportez un présent au gouverneur, le lui faites-vous présenter par un envoyé ayant un défaut corporel (III, 91 *a*) ?

Psaumes, XXXVI, 7. אדם signifie l'homme dans sa perfection; à côté de lui est nommé l'animal, comme le plus infime d'entre les êtres vivants. C'est la coutume de l'Écriture Sainte de placer ce qui est le plus bas à côté de ce qui est le plus élevé [1], par exemple I Rois, IV, 13, « depuis le cèdre jusqu'à l'hysope » (III, 48 *a*). — LI, 6. Chaque artisan parle de son métier. David, qui était auparavant bouffon du roi (I Sam., XIV, 23), ne peut s'empêcher, dans son affliction, de dire au roi de l'univers devant qui il se trouvait quelque chose d'amusant [2] : « Maître de l'Univers, j'avais dit (Ps., XXVI, 2) : Éprouve-moi et tente-moi. Tu disais que je ne résisterais pas à la tentation. J'ai donc péché pour que tu eusses raison d'avoir parlé ainsi » (II, 107 *a*). — LXXXIV, 6. Celui qui a la véritable foi en Dieu a, pour ainsi dire, des « routes dans le cœur », car son cœur ignore toute pensée étrangère et ressemble à une route qui conduit directement au but (I, 142 *a*). — CXXVI, 2. « Ceux qui se lèvent de bon matin », ce sont les célibataires qui, de bon matin, se rendent à leur travail journalier. « Ils mangent le pain de la douleur », car celui qui a des enfants mange son pain avec plaisir et allégresse, et celui qui n'en a pas mange son pain avec des sentiments de douleur (I, 187 *a*).

Job, II, 5. יברכך, « il t'abandonne, se retire de toi » ישבוק לך (II, 33 *b*). — XXXVIII, 13. « Pour que les pécheurs soient secoués d'elle », comme quand quelqu'un saisit un manteau pour en secouer la boue (II, 17 *a*).

Cantique, IV, 15. « Source du jardin ». Il y a des sources dans des endroits déserts, entourées de sécheresse, qui, pour cette raison, n'offrent pas de plaisir à ceux qui en boivent. Mais celui qui s'approche d'une source dans le jardin, celui-là jouit de tout : que de roses, que de plantes odoriférantes se trouvent tout autour et combien une pareille source est plus belle que toute autre (III, 201 *b*) !

Kohélet, I, 3. Ce verset s'applique aux hommes dont les efforts ont des buts blâmables; עמל a ici une signification fâcheuse, comme, par exemple, dans Ps., VII, 17; X, 14; Nombr., XXIII, 21 (II, 142 *a* [3]). — II, 13. « La sagesse a un avantage sur la sottise », car s'il n'y avait pas de sottise, on ne connaîtrait pas la sagesse ; « comme l'avantage de la lumière sur l'obscurité », car s'il n'y avait pas d'obscurité, on ne connaîtrait pas la valeur de la lumière (III, 47 *b*).

Ces explications, au fond, s'appuient sur la connaissance de la grammaire, mais de véritables remarques grammaticales dans

[1] אורחיה דקרא הוא דנקיט פלאה מכלהו ונמוך מכלהו.

[2] כל אומנא בד גליל באומנותיה מלול דוד בדיחא דמלכא הוה ואע"ג דהוה בצערא כיון דהוה קמי מלכא תב לבדיחותיה . . .

[3] Voir III, 182 *a*.

l'exégèse biblique du Zohar, il n'y en a pas pour ainsi dire. Les voyelles, les points-voyelles et les accents occupent une place importante dans les explications mystiques sur le premier verset de la Genèse : surtout les trois points-voyelles qui consistent en un point unique [1]. — Le verset de Daniel, XII, 3, auquel est emprunté le nom du Zohar, est interprété comme se rapportant aux *accents*, qui dirigent les autres éléments du discours, les lettres et les points-voyelles [2], comme les rois qui conduisent leur armée. Suivant l'indication des accents, le discours avance ou s'arrête [3]. Dans son interprétation de l'Écriture, le Zohar tient assez souvent compte des accents [4]. La constitution physiologique et la formation de la langue sont aussi traitées dans le Zohar selon le mode mystique [5]. En fait de *terminologie* grammaticale, je ne trouve à remarquer que la traduction araméenne de l'expression qui désigne le pluriel [6]. Au sujet de Gen., XLIX, 20, détermination du genre du mot לחם (I, 246 *a*). — A la particularité de la langue hébraïque qui, pour les grands nombres, met le substantif après l'adjectif numéral au *singulier*, et pour les petits nombres au *pluriel* (voir Gen., XXIII, 1), le Zohar rattache cette leçon que « Dieu élève les faibles et abaisse les grands (III, 168 *b* [7]). »

L'exégèse du Zohar repose souvent sur des particularités *syntaxiques* du texte. Beaucoup des interprétations dont nous avons

[1] I, 15 *b* : רזא דתלת נקודין חלם שורק חירק (Cf. 17 *a* : חילאי דתלת נקודים). Le mystique du Ségôl, II, 138 *a*.

[2] A cette occasion, il emploie la célèbre image que les consonnes ressemblent au corps, les voyelles à l'esprit (גופא אתוון ורוחא נקודי). Ibn Ezra avait employé la même image pour les rapports du discours et des pensées. Voir *Abr. Ibn Esra als Grammatiker*, p. 31.

[3] I, 15 *b*. Les accents sont appelés טעמי דמנגני ; le ton qu'ils indiquent נגונא. Déjà Ibn Ezra emploie נגון à la place de טעם, voir son Comm. sur Exode, II, 3 : בעבור היות הנגון בתחלת ת' גרמא. Les mots du verset de Daniel sont expliqués, en conséquence, ainsi : הרקיע = l'extension du ton, אתפשטותא דנגונא.

[4] I, 167 *b*, sur Gen., XXVII, 19 (voir plus haut, p. 43, note 2) ; III, 191 *b*, sur Exode, XIII, 21 ; III, 201 *a*, sur Ps., XCVIII, 1 ; III, 203 *a*, sur Gen., XXXIII, 5 ; I, 120 *a* (cf. III, 187 *b*), au sujet du *pesik*, dans Gen., XXII, 12 et ailleurs. Sur les noms et les formes des signes d'accentuation, voir II, 138 *a*, II, 205 *b* (voir Luzzatto, ויכוח על ת' הקבלה, p. 111), I, 24 *a* (Luzzatto, *ib.*, 120).

[5] Voir III, 173 *a*, 228 *a*. La mystique des lettres labiales et gutturales, II, 123 *a*.

[6] III, 84 *b* : יחידאי (ד) לישנא דסגיאין = לי רבים, לשון יחיד. Le terme de l'exégèse halachique et agadique לרבות se trouve souvent dans le Zohar en araméen sous la forme de לאסגאה, par exemple : I, 128 *b*, 170 *b*, 183 *b*, 186 *b*. Dans tous ces exemples, il s'agit de la particule את. I, 244 *a*, exceptionnellement את לרבות, de même II, 90 *a*. Cf. aussi II, 32 *b* : גם לאסגאה, et II, 37 *b*, גם לרבות.

[7] Autre interprétation cabbalistique, I, 123 *a*.

parlé ont pour fondement soit l'observation de particularités, soit celle des difficultés syntaxiques des passages bibliques. Qu'il nous soit permis de citer encore ici quelques spécimens de ce genre d'interprétation. Au sujet du mot וירא répété deux fois dans Gen., XII, 14 et suiv. I, 82 *a*. — A propos du sujet de ויצר, Exode, XV, 26, qui n'est pas indiqué; cf. אמר, Exode, XXIV, 1, et qui est déterminé par le verset précédent (II, 60 *b* [1]). — Gen., XLIX, 22, צעדה est attribut de עין interprété dans le sens mystique. — Le complément de עשית, Ps., LII, 11, c'est לעולם (III, 21 *a*). — Deut., IV, 39. La proposition qui commence par כי aurait dû venir immédiatement après וידעת היום (II, 26 *a*). — Ce qui est curieux, c'est la croyance à des vocatifs en plusieurs passages de la Bible: Is., XXVI, 9, נפשי, יחד, c'est une invocation à Dieu, âme et souffle de toute chose [2]. הצנית ליהוה, Ps., CXIX, 62, nom mystique de la Divinité, est aussi une apostrophe à Dieu (I, 92 *b*). לבי, Ps., CXLI, 4, indique une invocation au cœur. Le verset contient un avertissement donné à soi-même de ne pas s'écarter du droit chemin [3].

Pour le chapitre de la lexicologie, nous parlerons d'abord de la manière dont le Zohar traite différents synonymes [4], ensuite de certaines explications extraordinaires [5]. L'étymologie de certains mots par l'araméen et les étymologies données pour certains noms sont intéressantes. Le Zohar compte aussi comme araméen le mot

[1] De même, le sujet de ויקבר (Dieu) n'est pas indiqué, comme dans Exode, XXIV, 1; Lév., I, 1, ויקרא (II, 137 *a*).

[2] III, 67 *a*. Partant de là qu'il aurait dû y avoir רוחי ישתרך, נפשי אוהך: ק"ב"ה רוחא ונפשא דכלא וישראל אמרי נפשי ורוחי.

[3] III, 47 *a*. Interprétation qui repose sur la difficulté de croire que le discours s'adresse à Dieu et que c'est à lui qu'on attribuerait ainsi l'entraînement du cœur humain au mal.

[4] II, 19 *b*, sur Ex., II, 23 (צעקה, שועה); III, 161 *a*, sur Nomb., XIII, 27 (כפר, אמיר, הגיד); III, 48, sur Lév., XIII, 2 (אדם, גבר, אנוש, איש); II, 215 *a*, plus brièvement III, 88 *a*, דרך et אורח; I, 57 *a*, רשע et רע; II, 45 *b*, מדיחים dans le sens factitif « qui en amènent d'autres à mal faire ».

[5] III, 81 *b*, שמר, Is., LVI, 2, « attendre »; cf. Gen., XXXVII, 11; I, 174 *b*, וינרשו, Is., LVII, 20, « expulser, chasser » (cf. David Kimchi, *in l.*); I, 69 *b*, תשבחם, Ps., LXXXIX, 10, rendu par תתבר (= תשברם); II, 137 *a*, יחוה, Psaum., XIX, 3 = חיה; cf. חָוָה = חיה; III, 150 *a*, בהישיבו, Exode, XXX, 7, « remplir d'huile », cf. טובים, Cant., I, 2, et Jérém., XLIV, 17, où ונהיה טובים, répondant à ce qui précède ונשבע לחם, signifie le superflu de la boisson; I, 187 *a*, טבת, Ps., CXXVII, 2, se rattache à שבת, Gen., II, 3, (cf. le Dictionnaire d'Aboulwalid, 701, 27 — 702, 6); III, 269 *a*, ודברת, Deut., VI, 7, a le sens de « conduire » בעי ברא נש לאנהגא גרמיה בהדו; I, 18 *a* ויקוו, Gen., I, 9, de קָו, « qu'elles coulent en droite ligne » ou « suivant la mesure » (cf. *Beresch. rabba*, ch. V, au début); I, 247 *b*, יטרף, Gen., XLIX, 27, de טרף « nourriture » (Benjamin nourrit l'autel, le « loup »); II, 140 *a*, אשחרך, Ps., LXIII, 2, de שחר, aurore.

מחזה. Gen., XVI, 1, au lieu de מראה [1]. דרך האחרים, Nomb., XXI, 1, vient de l'araméen אתרא, « endroit » : Israël ressembla, après la mort d'Aaron, à un homme qui marche sans appui et qui est obligé de s'appuyer à chaque endroit (III, 283 *b*). — פתורה, Nomb., XXII, 5, vient du mot araméen qui signifie « table ». C'est le nom de l'endroit habité par Bileam, à cause de la table servie tous les jours pour attirer tous les mauvais génies, dont il est aussi question dans Isaïe, LXV, 11 (III, 192 *a*). — אסתר, Gen., IV, 14, se rattache à l'araméen סתר, « démolir une construction » (I, 36 *b*). — מגיד, Ps., XIX, 2, se rattache à נגיד « tirer » (II, 136 *b*). — En fait d'*étymologies de noms*, citons : Dans אברהם, le ה a la même valeur que ח : Abraham a été le père de la miséricorde אבא דרחמנותא, comme nul autre ne l'a été ; il prie pour les Sodomites, tandis que Noé ne prononce pas un mot de supplication lorsqu'on lui annonce la destruction du genre humain (I, 106 *a*). — Amram a été ainsi appelé parce que la tribu des prêtres, qui s'élevait au-dessus de toutes les autres, est issue de lui (עם רם על כל רמים, II, 19 *a*). — Les serviteurs du sanctuaire terrestre s'appellent לוים, parce que, par leur chant, ils se joignent (נלוה) au chant des anges, des serviteurs du sanctuaire céleste, et l'âme de celui qui les entend va se joindre au sanctuaire supérieur ; ou bien aussi parce que la descendance de Lévi, par Moïse, Aaron et Miriam, s'unit à la gloire divine et parce que les Lévites s'unissent à l'Eternel pour accomplir son service [2]. — קני, Juges, IV, 11. Ce nom a été donné à Héber parce que, comme un oiseau, il se fit un nid dans le désert et s'y retira (III, 121 *b fine*). — Elihu est appelé הבוזי, Job, XXXII, 2, non parce qu'il était de basse extraction בוז נשפחות, Job, XXXI, 34, car, en réalité, il était d'une noble famille (ממשפחת רם) : mais parce qu'il se faisait petit en présence de plus grands (על דמבזה גרמיה, II, 166 *a*). — Dans le nom du prophète Isaïe (ישעיה), il y a une allusion au salut annoncé par lui, tandis que le nom de Jérémie (ירמיה, peut-être de ירים ?) signifie la destruction du sanctuaire, « l'enlèvement » de la lumière d'en haut de son séjour terrestre [3] ». — Le développement sur le nom d'Aschera, que le Zohar

[1] I, 88 *b* : דא תרגום ודא לשון הקדש. Cf. דאי קרא תרגום, au sujet de Jérémie, X, 11 (I, 9 *b*) ; II, 129 *b*.

[2] II, 19 *a* : אמר ר' יהודה למה נקראו השרים של מטה לוים על שנלוים ונחברים למעלה כאחד והשומע נלוה ונדבק נפשו למעלה . . . . . ר'תנחום אמר שבכל נלודה זרע לוי עם השכינה במשרה ואהרן ומרים ובכל זריזו אחריו והם הנלוים אל ה' לשרתו.

[3] II, 179 *b* : ועל רזא דנא שמעא דהדוא נביאה גרים ירמיה אסתלקותא דנהורא עלאה. La première partie du nom est expliquée par אסתלקותא, ce qui se comprend le mieux par ירים, הרים. Il n'y a pas à songer ici à l'explication donnée

rattache à Deut., XVI, 21, est remarquable. אֲשֵׁרָה serait le féminin d'אָשֵׁר, un des noms de Baal, qui signifie le soleil. Les deux noms sont cités l'un à côté de l'autre dans II Rois, XXIII, 4; les adorateurs du soleil sont appelés les serviteurs de Baal, les adorateurs de la lune, serviteurs de l'Aschera [1]. — L'explication de איב par אויב repose sur une interversion de lettres prouvée par Job, X, 24 [2]. Cette interprétation du nom de Job est donnée en même temps que d'autres explications de noms dont le Zohar trouve le principe dans l'expression זה פעמים, Gen., XXVII, 36, et XLIII, 10; dans ces passages cités, l'expression signifie : *ceci* — savoir le mot qui désigne la fraude de Jacob et que les fils de Jacob emploient pour indiquer les conséquences de leur retard — *deux fois*, c'est-à-dire sous deux formes. Une fois בכרתי, mon droit d'ainesse, la seconde fois, c'était ברכתי, ma bénédiction. De même, le mot שכנו, employé par les fils de Jacob, prend aussi la forme בשנו, « nous avons honte » (devant cet homme, Joseph [3]).

Pour finir, nous citerons encore quelques remarques exégétiques *de nature générale* tirées du Zohar.

Tous les prophètes se sont servis de ce préambule : « ainsi parle l'Éternel » ; tous, excepté Moïse. Cela s'explique par la supériorité du degré de prophétie auquel avait atteint Moïse, III, 198 *a* [4]. — Là où une prophétie contre d'autres nations a pour préambule le mot משא, ce mot a un bon sens, tandis que pour Israël le

au commencement de *Kohelet rabba* (où l'on fait dériver le mot d'ἱερημία) : לכך נקראו שמו ירמיה שבומיו נעשה ירושלים ארירמיה.

[1] I, 49 *a* : כגבל אחד כל ארנון פלחי שמשא אקרון עובדין לבעל וארנון דמלחין לסיהרא איקרון עובדי אשרה ועל דא לבעל ולאשרה ואשרה אתקרי על שום בעלה אשר. C'est ainsi que M. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 142, met « Aschera », la lune, en regard d'Ascher (= Baal), le dieu du soleil — naturellement sans s'appuyer sur ce texte du Zohar et en se fondant sur d'autres raisons. A cette occasion, nous remarquerons que l'étymologie donnée par M. Goldziher pour יָרֵחַ se trouve aussi dans le Midrasch Conen ; voir *Beit Hamidrasch*, de Jellinek, II, 26 : ירח על שם ירוץ אורח.

[2] Voir le *Handwœrterbuch* de Gesenius, 10e édit., p. 33 : « On a ramené le nom à la racine איב « traité en ennemi » ; איוב signifierait alors « hostile », et non « persécuté ».

[3] I, 145 *a* ; cf. II, 111 *a* en haut, où זה פעמים est ainsi paraphrasé : זד דאקיש לתרין חד דנסק לתרין ונאי ניהו בכרתי אהתפכו אתוון והא ברכתי. D'après le même principe, אירתנים est changé en תנאים, II, 110 *b*.

[4] Sur la différence entre le pouvoir prophétique de Moïse et celui des autres prophètes, voir III, 268 *b* (il y a là aussi cette comparaison : כלה ליקבלה כקוף בפני בני נשא ; cf. I, 49 *b*, au sujet d'Ève, la femme parfaite : כלהון נשין גבר כקופא בפני נשא ; v. *Baba Batra*, 58 *a*). Voir III, 110 *a*, une classification des prophètes suivant leur genre d'inspiration (Raya Mehemna) ; voir aussi II, 130 *b*, *fin*; I, 149 *a*.

même mot a un sens fâcheux [1] ». Là où la suscription d'un psaume porte simplement לדוד, sans autre désignation, comme par exemple au psaume XXXVII, c'est l'Esprit saint qui parle (I, 239 *a*). — Là où il n'est pas indiqué d'auteur du psaume, par exemple CXXIII, c'est aussi l'Esprit saint qui parle, III, 265 *b*. — מזמור לדוד désigne un psaume composé par David sur lui-même ; לדוד מזמור un psaume qu'il a composé sur Israël tout entier (II, 50 *a*). — L'indication des faits historiques de la vie de David qui se trouve dans beaucoup de psaumes doit prouver, à la gloire de David, que même dans la détresse et la persécution, il ne s'abstint pas de composer des chants de louange en l'honneur de Dieu (II, 140 *a*). — C'est dans le chant des chœurs célestes que David, comme Salomon, puisèrent l'inspiration et le talent pour composer leurs œuvres de poésie et de sagesse (II, 18 *b*). — Salomon a composé trois ouvrages correspondant aux trois genres de sagesse (Prov., III, 20 ; Exode, XXXI, 3). La חכמה (la sagesse la plus haute) trouve son expression dans le Cantique ; la תבונה (intelligence, jugement) dans Kohélet ; דעת (connaissance des faits isolés) dans les Proverbes (III, 64 *a* [2]). Les Proverbes où, suivant la manière de Prov., XXV, 25, les deux membres de la comparaison sont placés simplement côte à côte, sont caractérisés de la manière suivante : la première et la seconde moitié du verset apparaissent comme deux choses différentes [3], mais en les considérant de plus près, on y retrouve l'unité. Ainsi les deux moitiés du verset cité forment une unité par le fait que, dans chacune, la satisfaction de l'âme doit être exprimée [4].

Si les matériaux exégétiques relevés par cette étude ne peuvent prétendre être tout à fait complets et si plus d'une parcelle de véritable *peschat* nous a échappé, nous croyons cependant avoir montré suffisamment que le Zohar mérite l'attention en tant que source d'interprétations simples et comme témoignage de l'emploi de ce genre d'interprétation durant le siècle qui a suivi en Espagne l'époque des grands exégètes. Cette constatation pourra servir comme contribution à une analyse complète du Zohar.

Budapest. W. BACHER.

[1] I, 197 *a*. Cette règle est déduite de la signification du mot משא « fardeau ». Le bien-être des nations étrangères est, en quelque sorte, un fardeau dont Dieu se décharge, en décrétant contre elles le châtiment, tandis que le châtiment menaçant Israël est considéré par Dieu comme une sorte de fardeau dont il se charge.

[2] Cf. III, 158 *a*, *fine* ; II, 143 *a*. Sur le Cantique, voir surtout II, 143 *a-b*.

[3] דאי קרא לאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה. C'est avec cette formule que débute quelquefois l'explication d'un verset de l'Écriture ; voir III, 131 *b*, sur Prov., I, 20 ; I, 150 *b*, sur Ps., LXV, 14 ; III, 121 *a*, sur Ps., XXXII, 2. Cf. II, 86 *b*, sur Gen., XVI, 12 : דסיפיה דקרא לא אתחזי ברישיה.

[4] כגוונא דהאי נייחא דרוחא כך דאי נייחא דרוחא.

LE JUIF DE LA LÉGENDE

(SUITE[1])

IV. Le Juif chatié.

On se rappelle que Pierre de l'Ancre (*Revue*, t. XIX, p. 241) raconte qu' « au lieu où était le prétoire de Pilate, on entend des bruits et des mouvements si violents, comme de personnes qui battent, tourmentent et flagellent quelqu'un, que le P. Boucher, y étant entré, confesse en être sorti tout étourdi et hors de soi : La tradition de la Terre-Sainte, ajoute de l'Ancre, étant que c'étaient des Juifs qui étaient châtiés et punis par justice divine en ce même lieu où ils avaient flagellé le Sauveur du monde. »

On jugera de la manière dont de l'Ancre sait solliciter les textes en comparant ses paroles avec le texte auquel il a emprunté ces lignes.

L'ouvrage du R. P. Boucher, frère mineur, est ainsi intitulé : *Le Bouquet sacré des roses du calvaire, des lys de Bethléem, et des hyacinthes d'Olives, recueillies l'an 1611 et 1612 dans un voyage à la Terre-Sainte*[2]. La première édition est de Caen,

[1] Voir t. XX, p. 249.

[2] Tout un chapitre, p. 644 et suiv., est consacré aux « absurdités contenues dans le Talmud ». « Pour une petite fleur qu'il esclost, dit-il, il produit mille espines » (p. 648). P. 649, il raconte : « Estant en Hierusalem, il m'arriva de me moquer de cela en présence d'un rabbin qui me venait visiter assez souvent pour m'apprendre quelque chose, lui disant : « Eh bien, maistre Samuel (car il s'appelait ainsi), quand nous aurons fricassé tout ce pauvre Léviathan, que mangerons-nous après ? Cet homme prit cette gausserie à si grand désacœur, qu'il ne me put dire autre chose, sinon que *Padre adunque uburlate ?* Et quoi, Père, vous vous moquez donc ? Disant cela, il sort de ma chambre et depuis n'a jamais voulu me venir voir, quelque prière que je lui en aie pu faire. » En passant en Égypte, il a parlé à un Hakam, Mossé, qui voulait être enterré à Jérusalem. Il a posé une question qu'il avait adressée l'hiver précédent à Rabbi Léon de Modène au sujet de l'agneau pascal (p. 65 -652). — Le chapitre suivant, p. 656 et suiv., traite des Caraïtes, qui résident principalement à Safet.

1618 (in-8°) ; d'autres éditions parurent à Paris, 1623 (in-8°) ; à Rouen, 1698, 1735 (in-12) ; à Lyon, sans date (in-12). Celle que j'ai sous les yeux est datée de Paris, 1620. Le permis d'imprimer est ainsi conçu : « Faict en nostre couvent des Cordeliers de Paris, ce huictiesme de Février 1620 ».

Or je n'eu puis trouver de raison assurée [pourquoi le prétoire de Pilate ne sert plus ni de chapelle ni de mosquée], si je ne la cherche dans les abîmes des secrets jugements de Dieu, auxquels je m'arrête, sans toutefois entreprendre de les vouloir témérairement éplucher. Seulement je dirai ce qu'écrit le R. Père Bonifacio Stephani, homme très docte et très pieux, qui a gouverné longtemps les lieux saints en qualité de gardien, dans son livre de *Peremni cultu terræ sanctæ* (liv. II). C'est à savoir qu'après avoir cherché l'espace de sept ans les moyens d'entrer en ce lieu sacré, finalement y entra par la porte dorée, c'est-à-dire par le moyen de l'or et argent qu'il donna aux officiers pour avoir ce bonheur. Entré qu'il fut là-dedans il entendit un bruit (sans voir personne) et des mouvements violents comme de personnes qui battent, tourmentent et flagellent quelqu'un. Ce bon Père, épouvanté d'un tel bruit, demanda à une vieille femme qui demeurait en une petite chambre contiguë à ce lieu quel bruit était là. Elle lui répondit qu'elle n'en savait rien au vrai, mais qu'elle avait ouï dire dès le commencement qu'elle vint demeurer en ce lieu, il y avait soixante-dix ans, que c'étaient les Juifs qui étaient châtiés et punis par justice divine en ce lieu où ils avaient flagellé un de leurs plus grands prophètes. Or, quant à moi, je n'ai pas ouï ce bruit-là, quoique j'aie été dans ce lieu environ d'une heure, mais je confesse franchement et dis en vérité que quand j'y entrai, je sentis en moi-même une grande émotion de sang dans mes veines, avec un tremblement de corps, une frayeur de tous mes sens et un soudain étonnement d'esprit dont j'ignorais la cause, car je ne savais pas pour lors ce que je viens de dire ci-dessus ; mais je l'appris à mon retour, de la bouche du R. P. gardien à qui je racontai l'émotion que j'avais sentie dans ce lieu [1].

Peu de temps après paraissait le *Récit véritable et miraculeux, de ce qui a esté veu en Hierusalem*, par un religieux de l'ordre S. François et autres personnes de qualité. A Paris, M. DC. XXIII (in-8° de 8 p.). On y lit ceci :

« Je, frère Dominique Auberton, religieux de l'ordre sainct François,... certifie estre vray ce que je dis icy, sur la foy chrestienne et ma part de paradis, suivant ce que j'ay dict et presché publiquement, comme chose veritable et l'ayant veu oculairement

[1] P. 231.

en la saincte cité de Hierusalem, l'an de grace mil cinq cens sept, et le jour de Notre-Dame d'aoust, à une heure après midy, estant devant la maison de Pilate, au lieu appelé Golgotha. »

Devant une affirmation aussi solennelle, tout scepticisme serait déplacé, et le récit d'un témoin oculaire revêtu de cette qualité, « bachelier en faculté de théologie », ne saurait être mis en suspicion.

Ecoutons donc la déposition de frère Dominique Auberton. Sur l'indication d'un chrétien apostat, il entre dans la maison de Pilate, à l'endroit où Jésus fut attaché et battu, puis, après avoir descendu quarante-trois marches, il entre dans une grande grotte au bout de laquelle se trouve un homme nommé Malchus, qui frappa Jésus-Christ de sa main. Cet homme « aagé, comme il semble, de trente-cinq à quarante ans..., est dans la terre jusques au nombril, ne parle qu'aux chrestiens seulement... Il nous demanda quand le jour du jugement seroit, nous luy dismes que Dieu seul le sçavoit. Ledit Malchus bat et frappe incessamment sa poitrine et ne regarde point ceux qui parlent à luy... Et moy, frère Dominique Auberton, certifie cecy estre vray, sur ma foy, sur ma loy et ma part de paradis [1]. »

Le vent était donc alors à ces légendes pieuses. Combien d'inventions, racontées avec la même gravité, ont été prises au sérieux par les historiens, et surtout les historiens des Juifs !

V. Le Juif sorcier.

Nous avons déjà dit que le moyen âge chrétien a vu dans le Juif un *sorcier* ; mais il est bon de remarquer que la nature des actes de sorcellerie qu'on lui prêtait a varié suivant les temps. Vers la fin du x^e^ siècle et au xi^e^ siècle, le Juif est surtout un envoûteur. L'imagination, moins féconde qu'on ne croit, ne s'est pas mise en frais pour inventer un nouveau procédé de magie qu'auraient introduit les Juifs en Europe, elle s'est contentée de leur attribuer des pratiques déjà connues à l'antiquité classique. On sait que Théocrite déjà (*Idylle*, II, v. 28), Virgile (*Eglogues*, VIII, 73), Horace (*Satires*, V, 8, v. 30) relatent la croyance aux envoûtements, moyen commode qui permet d'attenter à la vie des gens en martyrisant les images qui les représentent. Avec sa croyance en

[1] *Revue critique*, t. XVII, p. 224 et suiv.

l'efficacité de ce procédé, le moyen âge s'est sans peine persuadé que les Juifs devaient l'employer contre leurs ennemis et, en particulier, contre celui qu'ils détestaient le plus, le Christ, incarné dans l'hostie.

M. Berliner a publié en 1877 (*Ozar Tob*, p. 049, supplément hébreu au *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*) un document hébreu qui relate une des plus anciennes accusations de ce genre.

Un apostat, du nom de Sehoq [1], fils d'Esther, de Blois, pour se venger de ses anciens coreligionnaires, s'avisa, un jour, à Limoges, du stratagème suivant. Il fit confectionner une figure de cire, qu'il cacha subrepticement dans l'armoire de la synagogue; puis, il alla déclarer au seigneur de la province que les Juifs avaient fait représenter son image en cire et, aux trois fêtes de l'année, la perçaient pour le faire périr. « Ainsi ont agi leurs ancêtres à l'égard de ton Dieu, et n'en ont-ils déjà pas fait autant à l'image de ton Seigneur [2] ? » En outre, pour plus de sûreté probablement, les Juifs auraient fabriqué des lettres contre lui et le maudiraient chaque jour au moyen de ce sortilège [3]. Le seigneur n'avait d'ailleurs qu'à se rendre à la synagogue pour s'assurer du fait.

Le samedi, seigneur et apostat surprennent les Juifs dans leur maison de prière, découvrent dans l'armoire une image de cire, les mains sur le dos, des clous aux cuisses, les pieds troués. Les Juifs se récrient, protestent de leur innocence et accusent le renégat de cette infâme machination. « Inutile de nier, réplique ce dernier, montrez-nous les écrits qui vous servent à maudire le seigneur. » Nouvelles dénégations des Juifs. Alors l'apostat proposa de vider l'affaire par un duel qu'un Juif soutiendrait contre lui. A quoi les Israélites répondirent que leur loi le leur défendait, et ils offrirent beaucoup d'argent au seigneur pour ne point transgresser la prescription de leur religion. Le comte refusa cette proposition et les convoqua à une nouvelle conférence. Puis il fit rechercher les prétendues lettres, mais ce fut en vain. L'artisan qui avait modelé l'image en cire disait à qui voulait l'entendre que c'était l'apostat qui la lui avait commandée.

[1] Ce nom est probablement l'altération de Isaac, défiguré à dessein. Il était peut-être fils d'un chrétien, puisque le nom seul de sa mère est accolé au sien ?

[2] On voit que l'accusation n'était pas nouvelle.

[3] L'ordonnance de saint Louis sur la réformation des mœurs, 1254, porte : que les Juifs cessent de usures, blasphèmes, sors et *caras*. Voir Littré, au mot caractère, et Du Cange, *s. v. Caraxia*. Voir aussi la Réponse de Hai Gaon aux Juifs de Kairouan.

Quant au peuple, irrité du crime des Juifs, il demanda la punition de leur déicide. Un prêtre, se joignant à ce mouvement, vint même proposer au seigneur d'expulser les Juifs de son territoire.

Ici s'arrête ce récit, mais il semble bien que le péril fut conjuré, puisque le préambule de cette pièce est une action de grâces au Tout-Puissant, qui avait délivré les Israélites.

Ce récit est-il authentique? Rien n'autorise à le révoquer en doute. Nombre de détails s'accordent avec les mœurs du temps: l'offre du duel, l'accusation d'avoir fabriqué des lettres.

L'écrit qui nous relate ces faits est-il contemporain de l'événement? C'est bien possible. En tout cas, si cette histoire est authentique, elle doit s'être produite à cette époque, et non plus tard, car en 1010, à en croire les chroniqueurs, Alduin, évêque de Limoges, força les Juifs de choisir entre le baptême et l'exil [1].

J'ai cru intéressant de reproduire ce récit, car il éclaire, à ce qui semble, les accusations portées au XI[e] siècle contre les Juifs et confirme une loi qu'il est possible de formuler ainsi : les calomnies et inventions dont souffrirent les Israélites au moyen âge se présentent par groupes et sont contagieuses.

Au XI[e] siècle, avant les Croisades, la haine du Juif n'avait pas encore jeté de profondes racines dans les populations occidentales. En somme, le nombre des persécutions qu'enregistre l'histoire avant cette époque fameuse est très restreint, et le peuple jusque-là reste étranger à toutes ces préventions qui, par la suite, allèrent en grossissant et en s'envenimant. Or n'est-il pas étonnant et digne de remarque que, dans ce siècle, les seules accusations portées contre les Juifs appartiennent à la même famille : les Juifs pratiquent l'envoûtement? Envoûtement à Trèves en 1066 [2], envoûtement à Chieti (Italie), en 1061 [3]. On sait bien que les chroniques qui nous rapportent ces deux faits [4] n'offrent aucun caractère d'historicité ; mais ils reflètent sans aucun doute les sentiments qui s'étaient manifestés alors.

[1] Chronique d'Adhémar de Chabanais (1030) dans Bouquet, *Recueil des Historiens de France*, X, 152.

[2] *Gesta Trevir.*, continuatio prima, ch. VIII, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ*, Scriptores, VIII, 182. Cette continuation va jusqu'en 1132. Tritheim, *Annales Hersaug.*, année 1059, sait que les Juifs de Trèves firent venir pour cela le rabbin Moïse de Mayence : erat enim maleficus incantator et necromanticus omnium suo tempore maximus.

[3] Ughelli, *Italia Sacra*, Rome, 1659, t. VI, col. 852.

[4] Hirsch, *Jahrb. Heinrichs II*, III, 131 ; Breslau, *Jahrb. Konrads II*, II, 504, pour la continuation de l'histoire de Trèves.

ette accusation allait avoir un succès extraordinaire ayant ıvé sa forme définitive. Jusque-là le Juif veut envoûter aussi ı les êtres humains que la personne divine de Jésus-Christ. A :ir de cette époque, sa haine ne connaît plus qu'un seul en- ıi exécrable : le Dieu des chrétiens. Deux superstitions se sont ›ontrées et confondues : la croyance en l'envoûtement et la ′ance en l'apparition miraculeuse du sang, signe à la fois de éprobation divine et de la présence de la divinité dans l'objet é profané. Réunies, elles se fortifient et acquièrent une vita- qui ne s'est pas encore éteinte.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

(SUITE ET FIN [1])

II

RAPPORTS DE MOÏSE BEN EZRA AVEC LA LITTÉRATURE JUIVE.

Les études de grammaire et de lexicographie hébraïques et l'exégèse biblique avaient fait de grands progrès bien avant Moïse b. Ezra. Aussi la critique des productions poétiques de la Bible à laquelle l'ouvrage de M. b. E. est consacré est-elle surtout intéressante comme spécimen d'un genre nouveau dans la littérature de l'exégèse juive. Néanmoins nous citerons ses remarques grammaticales, lexicographiques et exégétiques, puis nous montrerons ses rapports avec les écrits de la loi orale et les auteurs juifs qui lui sont antérieurs [2].

Les observations grammaticales ont trait à l'emploi des formes verbales dans les poèmes. Toute racine qui, dans la Bible, se présente sous la forme du *Niphal*, du *Hithpaël* ou sous une forme passive ne doit être employée que sous cette forme [3].

[1] Voyez tome XXI, p. 98, et tome XXII, p. 62.

[2] Nous citerons aussi les auteurs juifs qui ont écrit en arabe, tout en négligeant le contenu de 1° 29 *a* à 43 *a*, dont il a déjà été donné beaucoup d'extraits.

[3] 109 *a* : זמיתי וגדרת אצלא מן אלאצול לם ינצרף מנה גיר אלאנפעאל ואלאפתעאל או פעלא לם יסם פאעלה פלא תצרפה אלא עלי מא ינדה אנפעאלא או אפתעאלא או עלי ציגה נא לם יסם פאעלה ואגעל אלמצדר אדי הו עין אלמצדר מן אלאצול אלפעליה אלתי תצרפתהא עלי מסיתך פי אלמאצי ואלמסתקבל וסאיר אלתצאריף אלתי תסתדל באלמוגוד נחא עלי גיר אלמוגוד פליסת תצוף דלאלה אלמצדר עין דלך אל הו אקדם מן אלאפעאל קדמה טביעיה פאן אלפעל ירתפע בארתפאע אלמצדר ולים ינעכס לאן אלאפעאל ענה צדרת והו אלמוחד אבדא לא יתני ולא

Les substantifs qui ne sont employés qu'au pluriel ne peuvent être employés au singulier. C'est donc une erreur de certains grands poètes d'avoir employé סנורים au singulier [1]. Les mots qui ne sont employés qu'à l'état composé, comme קט מעט [2], גבות עיניו [3], בבת עינו [4], ne peuvent être employés séparément [5].

L'Écriture Sainte a des exemples d'incorrections par analogie ; même phénomène en arabe. De même les anciens ont assimilé מלית ומדית, alors que le premier mot devait s'écrire ממלית [6].

Des poètes ont mis à tort au pluriel des noms d'étoiles, or ces noms ne peuvent en désigner qu'une seule [7].

Ils ont aussi employé le mot פי avec des noms de pierres et de substances, ce qui n'est pas admissible. Faute plus grave, ils ont formé avec ces mots des verbes et les ont conjugués.

Il faut être très prudent dans l'emploi des particules, souvent on les confond à tort l'une avec l'autre, comme, par exemple,

יגמע לאנה יקע עלי אלכתיר ואלקכיל מן גנסה ויגוז תקדימה ותאכירה נחו נָאֹה שמעו שמוע אלך. Cf. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 105, 128.

[1] 110 *a* : פקד אפרד כבאר אלשערא שנורים והו גלט אנמא הו מתל מלואים אלך.

[2] Ez., XVI, 47.

[3] Lév., XIV, 9.

[4] Zach., II, 12.

[5] *Ibid.*, וקד אפרד קום קט מן צאחבה מעט ולא ינפצלא קט ואנמא הי מן אלאתבאע כמא פי אלערביה קביח שפיך חכן נס וגירהא וקד אפרד קום גבות עינו פקאלו גבותיו ובבת עינו פקאלו בכותיו ומחלפות ראשי פקאל מחלפותי ומורשי לבבי פקאלו מורשי ושמורות עיני פקאלו שמורותי ולם ינפצל מנהא ואחדה קט.

[6] *Ibid.*, וקד גא איצא אלהזיג פי אללגה מתל מוצאיו ומובאיו חמלא ואחדא מחמלא והמא אצלאן ומתלה הורו והוגו מלב דברי ש והמא מצדרין מן בניתין כפיסה ותקילה והדא אלאתבע עגד אלערב כקולהם אלעשאיא ואלגדאיא תבעא ללעשאיא עלי גיר חקה וגירהא וקד קאל אלסלף אלמאהר מלית ומדית עוץ ממלית. Voir *Revue*, XXI, p. 109 ; Bacher, *Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abûlwalîd*, p. 7.

[7] 110 *b* : וקד אסתעג אלשערא גמע אלאנואר מתל שֶׁמֶשׁ וְרֹחַ וְכִימָה וגירהא קיאסא עלי כוכבי השמים וכסיליהם וליס גיר כסיל ואחד וכדלך פעלת פי אלאחגאר נחו לָשֶׁם וְיַהֲלֹם וכסף וזהב וגירהא בוגודהם את צרורות כספיהם וכלה תחאמל עלי אללגה גיר גאיז ואן כאן אלשער מוצע צרורה ואנמא עין אלגלט אלפאחש פעגד מן צרף הדה אלאסמא תצריף אלאסמאל שָׁהִיא משוהמות כלה מְעַשָּׂדָה פאקתעג הדא אלתצריף מן שהם וישפה וקאל נָמֹשׁ פְּנִינָה מן אדמו עצם מפנינים אלדי לם יוגַד מנה פרדא והו אראד נפס גוהריה והדא תחכם לא יוגַד. Ici M. b. E. reproduit aussi l'avis d'Aboulwalid, v. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 181.

הנא avec [1], ואם avec אולי [2], לולי et ה, avec אשר [4]. Ce dernier mot, quand il ne se rapporte qu'à un mot indéterminé, peut être omis, mais non dans le cas contraire [5].

Pour marquer l'interrogation, on emploie souvent deux particules, quoiqu'une seule suffise [6].

L'accord entre les genres, le nombre et la détermination doit toujours être observé [7].

Le plus grand nombre des synonymes hébreux sont semblables quant au sens. Cependant le poète n'en doit pas moins prendre garde de ne les placer qu'au bon endroit [8]. Ces synonymes sont, par exemple, עשק et גזל, qui se rencontrent fréquemment côte à côte dans l'Écriture ; ou נשך et תרבית, Lév., XXV, 37. On ne peut déduire de ce passage que נשך ne s'applique qu'au prêt à intérêt de l'argent, et תרבית au prêt en nature, au contraire, les deux termes peuvent être employés dans les sens opposés. C'est pourquoi, au point de vue légal, il n'y a pas de différence essentielle entre גזל et עושק, נשך et תרבית, comme le prouve la parole des sages dans *Baba Meçia*, 61 *a*.

L'emploi incorrect que des poètes ont fait de certains verbes fournit à M. b. E. l'occasion de quelques remarques lexicologiques [9]. גלה, quand il est joint à ארון, doit être employé au *Qal*. Cependant un poète l'a employé au *Piel* [10]. — נצר, construit avec un ב, signifie « réprimander » ; le poète qui a employé ce mot sans le construire avec ב a donc commis une erreur.

[1] Exode, x, 7.
[2] Osée, VIII, 7.
[3] Nomb., XXII, 33.
[4] Jos., x, 29 ; 1 Chron., XXVI, 28.
[5] 112 *b*.
[6] *Ibid.* ; cf. Bacher-Derenbourg, *Kitâb-al-loumâ*, p. 335, l. 20 et s. Dans M. b. E., au lieu de פאמלאן, il faut sans doute lire : פאמלאן.
[7] 109 *b* : ולכי אן אלנעת תאבע למנעותה סי מתנאה אעני אן ינעת אלמפרד באלמפרד ואלגמע באלגמע מן אלמדכר ואלמאנת ואלנכרה באלנכרה ואלמערפה באלמערפה וקד מאלת אלעבראניה כן הדא אלקאנון קלילא.
[8] תמא אלמתראדפאת עבדנא באתפאק אלמעאני ואלתלאף אלאלפאט פבתרה נחו עשק וגזל פאן טכיתהמא ואחדה ענד בעץ אלשיוך כקולה והצילו גזול מיד עושק . . . . . ולים פי אלפקרה בין אלגזל ואלעשק ואלנשך ואלמרבית אלא פרקא קריבא ודו קולהם ולמה חלקו הכתב לעבור בשני לוין יעני לא תעשק את רעך.
[9] 113 *a* : ואלריאבם אלעבראניה תחרז פיהא ותוקי פי תצריפהא פאנהא דסתור עשים וקאנון גליל ללשאעיר ומן הנא דכל אלנוניתקדון לתצניף מן צנף מנהא מיא מן שיוך אלכלאם קאל בעצהם וַאַל תְּגַבֵּה וַאַל יָרוּם לְבָבְךָ לְמַעַן כי תַחֲלָה פצרף לפטה חלח דון פנים אלמרתבטה מתה פי הדה אללגה.
[10] באב גלה מא ארתבט מנה מע אלארן גא לפיפא גלה את אזן שמואל וגולה את אזני (שב כ"ב ח') לם ישד מנה שאל וקד (שמואל א' ט' ט"ו)

תמה, avec עַל ou אֶל, signifie « s'étonner de quelque chose » ou « admirer quelque chose » ; mais ce mot, lui aussi, a été employé dans ce sens sans être construit avec על ou אל. — Moïse b. Ezra fait les mêmes remarques sur les racines שרש, תעב et ראה [1].

Les synonymes des mots « parler », « langue », « discours » sont traités par notre auteur avec plus d'ampleur. Ce sont : דבר (Néh., VIII, 4), לקח, מבטא, שיח, צוק, נבג [2].

Dans ses remarques sur le nom des prophètes נביא, il dit que אֲשֵׁרִים est le pluriel d'une forme masculine d'אשרה [3].

Moïse b. Ezra compare, à l'occasion, des groupes de mots hébreux et arabes. Ainsi il dit quelque part qu'en hébreu, non seulement l'emploi des synonymes est permis, mais concourt à la beauté du style. C'est aussi pourquoi l'Écriture offre nombre de synonymes exprimant la même pensée, et c'est pourquoi des poètes postérieurs aux écrivains sacrés se sont permis des répétitions. Cependant, il est plus convenable de se servir en poésie de l'expression la plus concise. On doit donc considérer comme une erreur ce que dit un poète dans ce vers : *mazaǧtu bi-l-mâ*, le dernier mot étant superflu : *mzg* suffit pour désigner le mélange du vin [4]. Les expressions hébraïques comme מסך n'ont pas besoin d'être complétées par מים, de même שאב.

Moïse b. Ezra divise les synonymes en *moutarâdifât* : tels sont, par exemple, les noms du lion, Job, IV, 10, dont l'étymologie est inconnue. C'est aussi le cas pour les noms des sauterelles, Joel, I, 4 [5]. Les autres genres de synonymes sont ceux qui ont été formés conventionnellement (מתואטיאת) d'après l'étymologie

וחם פיה כתור נון אלשערא פצרפה תקילא קאל פי בעץ מראתיה
אזן אנוש לו היתה קשבת חשקט ושוב כי מות אנוש בו יגעגל.

[1] *Ibid.*

[2] וקד יכון נון אלקטר ואלכילאן ושפוּ הדברים עסים (עמוס ט' י"ג והטיפו) מנאזא אל תטיפו יטיפון (מיכה ב' ו') וחו ענד אלערב אלנטף ותקול לולה נטוף ומא יקטר מן אלצמג נאטף ובלעבראניה נטף ושחלת וידי נשפו מור (שה"ש ה' ה') ואלנטף באלערביה אללולי אלצאפי ופי אלעבראניה הנטיפות והשורות (ישעיה ב') צקון לחש (Is., XXVI, 16), ou ישפוך שיחו [Ps., CII, 1], M. b. E. observe : ואלערב חקול ללרגל אלמחכום מסאך.

[3] 13 *a*. Les noms de divinités peuvent s'expliquer en partie étymologiquement. ונחתם ארצא גיר משתקה מהל אֲשֵׁרִים חַמָּנִים ועסי אן אֲשֵׁרִים גמע אֲשֵׁרָה מלכר לא תטע לך אֲשֵׁרָה.

[4] 88 *a* : ואלצואב פי אלשער אלאיגאז פאנה (מעני אלתכריר) ענד שערא אלערב גיר מרצו פקד ציב בלי קאולהם קוכה
[פתנסרת פי אלבית אל נזגת ، בנא ואסתלת סנא אללחם]
פאנה כאן יסתגני בלכר אלנזאג ען לכר אלנא אל לא יכון אלא בה.

[5] 89 *a*. Voir aussi Bacher, *Abr. b. Esra*, p. 161.

(מסתקאת) ou d'après le caractère remarquable. Tels sont les noms du soleil et de la lune. שמש et חרס, ou דחרס, sont des synonymes de convention, le nom de חמה est donné au soleil à cause de sa chaleur. Les Arabes appellent le soleil לכא, רוחא, גאלה, ou גאלה אלסחר; cette dernière dénomination répond à l'hébreu אילת השחר. Les noms de la lune sont סהר, dans le Targoum סהרא, en arabe סאהור. On l'appelle לבנה à cause de sa couleur blanche, de même que les montagnes du Liban tirent leur nom de la neige qui les couvre [1]. A une époque où certaines théories arbitraires ou naïves sur l'origine du langage troublaient le regard des philologues, il était naturel que l'on renonçât à l'explication de beaucoup de mots, malgré les importants résultats obtenus par la philologie comparée, et que l'on considérât comme étant explicables étymologiquement certains mots plus faciles à interpréter.

Les noms du vin sont à ranger dans les mêmes catégories. Parmi les *mûtaʿcatiât*, on peut mettre לבנה, Is., I, 22, חרוש. Le nom עסיס est emprunté à une des qualités du vin. Le nom חר, Is., XXVII, 2, ne peut être expliqué au point de vue étymologique, d'après certains savants; et cependant on le peut. Il est emprunté à la couleur rouge du vin. En arabe, le vin porte plus de cent noms, dont la plus grande partie est empruntée à ses effets, à sa quantité ou à ses autres qualités.

Dans ses remarques exégétiques [2] que nous n'avons pas encore exposées [3], Moïse b. Ezra trahit des tendances à l'exégèse philosophique; il est vrai que ces tendances ne se réalisent chez lui que dans une très faible mesure. Le Targoum est cité par Moïse b. Ezra en deux endroits; une fois, c'est le Targoum babylonien sur le Pentateuque [4]; l'autre fois, c'est le Targoum sur les Prophètes [5].

[1] 89 *b* : וקד בין קום ארצא אן אסמא אלשמס ואלקמר מתראדפאת ולים אלאמר כדלך בל מנהא משתקאת ומנהא מתואטיאת ומנהא צפאת גאלבאת לזמנהא לזים אלאסם פאלמתואטיאת מתו שמש וחרס וקיל החרס ומן אלצפאת אלגאלבה חמה לחראתהא ועגד אלערב תסמיה אלשמס ארצא לסא ורוחא ואלגזאלה ויקולון גזאלה אלסחר עגדנא אילת השחר כאן ימגד מדלה אלצלאה וקת טלוע אלפגר אלמסמאה בהדא אלאסם והדא תקארב מרתבה ומן אלמתואטיאת מי אסמא אלקמר עגדנא סהר ופי אלתרגום סיהרא ואלערב סאהור ואמא לבנה צפה גאלבה מן אלבראץ לזמנהא לזום אלאסם כמא לזם גבאל אללבנאן לבנון לאבריצאצה באלחלג.

La comparaison de סהר avec l'arabe סאהור est empruntée par M. b. E. à Abou'l-walid, voir Bacher, *l. cit.*, p. 169.

[2] M. b. E. désigne le Pentateuque par l'expression אם אלכתאב, 15 *b*.

[3] 7 *b*, 24 *b*, 53 *b*, 59 *b*, 69 *a–b*, 77 *a–b*, 78 *b*, 80 *b*, 82 *b*, 108 *a*, 120 *a–b*.

[4] 90 *b*, Nomb., VI, 3.

[5] 113 *a*, Isaïe, LVII, 10.

Moïse b. Ezra s'appuie volontiers sur les paroles de la loi orale, mais nulle part il n'indique ses sources. Ses citations sont empruntées à la Mischna, au Talmud babylonien et à Bereschit rabbâ [1].

Parmi les Geonim, c'est Saadia qu'il cite le plus fréquemment. Il se sert aussi bien de son commentaire sur le Pentateuque [2], que du commentaire sur Séfer Yeçira [3] et de son grand ouvrage philosophique [4]. Une de ses citations est empruntée au *Kitâb tahsîl al-sharâ'i' al-sam'iyya* [5]. En un autre endroit [6], il en cite cette opinion « que Dieu pourrait détruire le monde en un instant », et, ailleurs, que « pour les lois révélées (samiyya) la conclusion par analogie (kiyas) n'est pas de mise [7] ». L'explication de Moïse b. Ezra sur Exode, XXXIV, 6, qui fait du premier tétragramme un nom, et du second un attribut, provient aussi de Saadia, comme nous le savons par Abraham b. Ezra [8].

Du Gaon R. Samuel b. Hofni notre auteur rapporte qu'il a trouvé dans la valeur numérique des mots ונושנתם בארץ, Deut., IV, 25, le nombre des années de la durée de l'État juif [9]. D'autres

[1] Les citations débutent par différentes formules : קאל אוראילנא, אלאולא, אלאולון, מן נואדר אלסלף, ואלסלף אלצאלח יקול, ואלסלף אלנאדר יקול. Les passages cités sont : 52 *a*, Abot, II, 7 ; 76 *a*, Abot, II, 15 ; 81 *b*, Abot, III, 10 ; 138 *b*, Mischna, *Aboda zara*, III, 7 ; 22 *b*, *Megilla*, 9 *b* ; 28 *a*, *Soukka*, 42 *a* ; 68 *a*, *Berachot*, 57 *b* ; 69 *a*, *ibid.*, 35 *a* ; 137 *b*, l'expression לשון הבאר vient de *Houllin*, 90 *b* ; 75 *a*, *Megilla*, 6 *b* ; 120 *a*, *Megilla*, 16 *a* ; 143 *b*, *Kiddouschin*, 40 *a*, et *Berachot*, 6 *a* ; 112 *b*, Gen. rabba, ch. 1. Ben-Sirà est cité aussi 53 *b*.

[2] 7 *b* : והכדא פסר רבי סעדיה פי פראשה ויקהל.

[3] 14 *a*. Voir les remarques de Saadia, *loc. citando*, p. 17. 81 *b* : ר' סעדאל גאון עלק אלכשר כלמאת בהדה אלעשר מקולארת ורבטהא בהא פי שרח ספר יצירה בכלאם אקנאעי. Voir *Commentaire sur Séfer Yezira*, publ. et trad. par M. Lambert, p. 21 du texte arabe.

[4] 103 *a*.

[5] 27 *a*.

[6] 138 *a* : סגמית אלפלאספה ואלעלמא קד גמעו עלי אן הדא אלגרם אלכרים אעני אלפלך לא ילחקה אלבלא כמא לא ילחקה אלהדם ולא אלנקצאן ור' סעדיה גאון וגירה מן אלרוסא מגמעון עלי דלך אלא אן לו שא תבארך ותעאלי להדאפת פי אסרע מן אן לכן אלחכמה ליסת תכבי דלך חתי יסאה תעאלי. Cf. aussi les remarques de Maïmonide, *Moré*, II, chap. XXVIII et XXIX, et les opinions des Mahométans dans Al-Gazâli, *Tahâfut al-falâsifa*, p. 21 et s. ; Ibn Rushd, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 36 et s.

[7] 108 *b* : קאל (ר' סעדאל) פי שרח פרשה קדושים אן אלפראץ אלסמעיה פי הדא אלבאב מתל אלפראץ אלעקלידה ואלגבריה פי אלמנע אלתי לא יקאס בעצהא עלי בעץ אנך.

[8] 123 *b* : ד' ד' אל רחום וחנון אל אול אכם ואלחאני במא יתצל בה צפאת (l. וצפה). Voir Ibn Ezra, *in loco* : והגאון אמר כי השם הנכבד במספר אם כן איני מדה והשנית שהוא אדון.

[9] 123 *a* : ודכר ר' שמואל גאון פי פרשה אלה הדברים אן מוסי עליה אמצל אלסלאם אשאר באלתקריב אלי מדה אלדולה עדד ונושנתם בארץ אלך. D'autres passages : 23 *a* et 102 *a*.

savants ont aussi attaché de l'importance à la valeur numérique des lettres.

Le dictionnaire de R. Haï est cité dans un passage intéressant[1]. Moïse b. Ezra rappelle l'assertion talmudique d'après laquelle Rabshâkê était peut-être un juif baptisé. Le mot משומד, dit-il, d'après la déclaration de R. Haï et des extraits du *Kitâb al-ayn* de Chalîl b. Ahmed al-Farâhîdî, s'emploie uniquement pour désigner celui qui embrasse la religion des Ma'moûdiyya. Par *ta'ammoud*, les fidèles de cette religion entendent l'immersion dans l'eau, ainsi que l'a fait, suivant eux, Jean, fils de Zacharie, à l'égard du fondateur de leur religion. Or cette religion n'existait pas encore à l'époque de Rabshâkê.

Par *Mouchtasarat al 'ayn*[2], il faut entendre ici les ouvrages des Andalous Abou Bekr al-Zoubeydi et Ibn Sîda[3], dont les travaux lexicologiques étaient des extraits du *Kitâb al-ayn* de Chalîl. Al-Chalîl, et les auteurs d'abrégés de son ouvrage, ainsi que Sîbawayhi[4], sont les grammairiens et lexicologues arabes que les écrivains juifs citent nommément, quoiqu'ils ne fussent pas les seuls à avoir eu de l'influence sur le développement de l'érudition hébraïque[5].

[1] 26 *a* : ויתם בעץ אחל אלהגדה אן רבשקה כאן משומד והדא גיד מנו מאן מחץ הדדה אללפטה עלי מא פסר ר' חאיי ואלמלחצרה אלעין ואצלהא משועמד או מלתקד דין אלמעמודיה ואלתעמד עגד אצחאב הדא אלמדהב אלאנגמאס פי אלמא חסב מא פעל יחיי בן זכריא בצאחבהם פי אלגרן עלי זעמהם וחדא הו אצל שרעהם ווקת כלאם רבשקה לם יכן הדא אלמדהב פי אלעאלם. Dans le Talmud babylonien, *Sanhed.*, 60 *a*, il est question de ר"א רבשקה ישראל מומר היה. A la place de מומר, M. b. E. aura lu sans doute משועמד, ce qui était probablement la véritable version, cf. Baer, סדר עבודת ישראל, p. 93 et s.

[2] Sur la composition du *Kitâb al-ayn*, voir Ibn Khaldoûn, *Mouḳaddima*, p. 451. Al-Chalîl avait presque la même classification des lettres que le *Sefer Yeṣira*, comme le prouvent les paroles d'Ibn Khaldoûn : וחב אבואבדה עלי חרוף אלמלגם באכתרתב אלמתעארף ואעתמד פידה תרתיב אלמכארג מבדא בחרוף אלחלק תם מא בעדה מן חרוף אלחנך תם אלאצראס תם אלשפה וגעל חרוף אלעלה אכרא ודי אלחרוף אלהואיה אלף. Ce livre est cité par Ibn Ezra, voir Bacher, *A. b. E. als Grammatiker*, p. 55 ; voir aussi Steinschneider dans *Jüdische Zeitschrift für Wiss. und Leben*, IV, p. 157.

[3] Sur ces ouvrages, voici ce que dit Ibn Khaldoûn, *ibid.* : ומא אבו בכר אלזבידי וכתב לחמאם אלמוייד באלאנדלס פי אלמאיה אלראבעה פאכתצרה מע אלמחאפטה עלי אלאסתיעאב וחדף מנה אלמהמל כלה ..... תם אלף סידא בן אלאנדלסיין אבן סידה מן אהל דאניה פי דולה עלי בן מגאהד כתאב אלמחכם עלי דלך אלמנחי אלף. Sur Abou Bekr al-Zoubeydi, voir Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, p. 49, n° 147. Sur Ibn Sîda, Ibn Chellikân, 460.

[4] Voir Bacher, *Die hebräische-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd*, p. 18.

[5] C'est aussi prouvé par l'exemple de Saadia et de Haï, dont les travaux lexico-

Des observations sur des déductions fausses obtenues au moyen de l'analogie amènent Moïse b. Ezra à citer le nom d'Anan[1], le fondateur du Caraïsme.

Du reste, les Caraïtes, en général, sont considérés par certains écrivains juifs comme les *Ashâb al-ray wal-kyâs*[2]. Parmi les écrivains caraïtes, Moïse b. Ezra cite encore Yeschou'a b. Yehouda[3]. Moïse b. Ezra émet certaines théories qui, selon toute probabilité, sont empruntées aux Caraïtes[4]; l'une d'elles a été réfutée par Ishâk b. Souleymân al-Israîlî, dans sa dissertation sur Gen., I, 20, que mentionne aussi Abraham b. Ezra dans son introduction au commentaire du Pentateuque[5].

Il semble s'être beaucoup servi des ouvrages d'Aboulwalid. Ses citations sont toutes empruntées au *Kitâb al-louma'*[6].

Souvent notre auteur cite des passages d'exégètes, de gram-

logiques devaient surtout servir à des buts poétiques, de même que le *Sahâh* d'Al-Gauhari; voir Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 88. Saadia connaissait les récits des Arabes sur l'origine de l'érudition linguistique des Arabes ; voir Harkavy, *Mittheilungen aus Petersburger Handschriften*, I, p. 7 : וכמא ירוון בני אסמאעיל אן בעץ לואצהם ראי קומה לא יפצחון אלכלאם אלערבי פגמה דלך אלך. Voir les récits en question dans les passages cités par Georges Beer, *Al-Gazâlis Makâsid al-falâsifat*, p. 13 ; *Aghânî*, XI, p. 106.

[1] 108 *b* : ואעלם אן קד גלט אלנאס קדימא פי אלקיאס ומנה דכלת אלשבה אלקביחה פי אלשראיע. והנא סקט ענן ושיחה פאנהם לנו אן שראיע אלתוראה תנסאק מע אלקיאס בל קאלו אן אלנץ אסתעמלה וקד רד עליהם ר' סעדאל פי כתיר מן תואליפה.

[2] Voir Al-Chazari, III, § 53.

[3] 128 *b* : אלשיך אבו אלפרג אלמקדסי אלכארגי בן מדהבנא. Peut-être au-dessus du nom un copiste caraïte a-t-il écrit l'eulogie ר"ח אללה.

[4] 90 *a* : אלואכרג ענא.

[5] ואמא אלכוארג ענא ואלטבקה אלמדעיה אן הדא אלאמר לא יכון אלא בתלאשי הדה אלנצבה ודהאב הדא אלגרם אלכרים אעני אלפלך אלמחיט לקולה פי שמים כעשן נמלחו וסאירהא ואיצא כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה פיסקט קולהם אלנץ אלקאים וישועתי לעולם תהיה ולא תכון אלישועה אלא לנושעים והדה אלטבקה לא תכון אלא פי מרכז ומחיט אעני אלנושעים ואלפילסוף אסחק בן סלימן אלאסראילי קד ראגע ען דלך באותק מראגעה ואחכם נואב פי מקאלתה אלמולפה פי יְשָׁרֲצוּ הַמַּיִם פילתמם מן הנאך. Ishak Israîli est encore cité 79 *b* : אסחק בן סלימאן אלאסראילי פי אלר כהאבה פי אלאטקאת. Dans tous les cas, ces citations comptent, conjointement avec celles d'Abr. b. Ezra et l'opinion de Maïmonide, *Kobeç*, II, 28 *d*, parmi les plus anciennes traces de l'emploi de ses ouvrages. Voir sa biographie dans Ibn Abi Ouseybi'â, II, p. 36.

[6] 14 *b*, *Kitâb al-louma*, éd. Bacher-Derenbourg, p. 19 et s. ; 23 *a*, *Louma*, p. 3 et s.; 28 *b*, *Louma*, p. 8 et s. ; 74 *a*, *Louma*, p. 305; 133 *a*, *Louma*, p. 350, l. 15; 134 *b*, *Louma*, p. 294. Sur la citation de 86 *b*, voir ma dissertation, *Zur Geschichte der Aussprache des Hebraischen* dans *Zeitschrift für alttest. Wissensch.*, 1886, p. 240.

mairiens ou de traducteurs, sans désigner les auteurs d'une façon plus précise [1].

Nous parlerons pour finir de ses citations de poètes juifs. C'est Ibn Gabirol [2] qui est le plus souvent cité par lui ; plus rarement Samuel Hanagid [3] et Ibn Sahal [4], et, par ci par là, Ibn Halfoun [5], Ibn Hassan [6] et Ibn Hasdaï [7].

Les lectures de Moïse b. Ezra étaient très étendues ; les nombreuses citations que nous trouvons dans son ouvrage, pourtant si court, en fournissent la preuve. Aussi son œuvre est-elle et restera-t-elle un précieux monument de l'activité intellectuelle des Juifs espagnols.

III

DES RAPPORTS DE MOÏSE BEN EZRA AVEC LA LITTÉRATURE ARABE.

Nous avons déjà montré que notre auteur, suivant le mode des livres d'*Adab* mahométans, reproduit très souvent tout au long ses sources, de telle façon que des parties entières de son ouvrage se composent de citations rattachées les unes aux autres. Il a utilisé les genres les plus divers de la littérature arabe. D'abord le Coran. Les passages de ce livre cités par notre auteur ont déjà été signalés par M. Steinschneider [8]. De la tradition mahométane une seule citation, amenée d'une façon qui révèle qu'il ne l'a pas empruntée à la source originelle [9]. Il mentionne encore la sentence d'un juriste mahométan [10].

[1] בעץ אהל אלתפסיר, 89 *b* ; בעץ אלשיוך, 11 *b*, 25 *a*, 89 *a*, 91 *a-b* ; מן אלשיוך, 89 *a* ; בעץ אלשארחין, 107 *a* ; בעץ אלשיוך, 112 *a*, 122 *a*, 149 *b* ; בעץ עלמא מלתנא, 146 *a*, 96 *b*, le mot מכתם est expliqué par כתם אופיר ; בעץ משיכה אלכלאם, אכתר שיוך אלפתסיר, 107 *b*. אהל אלתפסיר, 149 *a* ;

[2] 92 *a*, 123 *b*, 125 *a*, 130 *a*, 135 *b*, 137 *a*, 139 *a*, 144 *a*, 145 *b*, 155 *a*.

[3] 125 *a*, 129 *a*, 144 *b*, 155 *b*. Dans ce dernier passage il est dit :

קאל אלנגיד פי מצולתא לר' יוסף רח' אללה
וחיותך לבבנו נגעים כנגעי איש אשר עמקה שאתו
ושמנו אגרותינו שתי צפ[ר]ים רים חיות וזה יום טהרתו

[4] 142 *b*, 155 *b*.

[5] 92 *a*.

[6] 139 *a*.

[7] 155 *b*. M. b. E. cite encore des passages d'autres poètes, sans désigner nominativement les poètes.

[8] *Polem. Lit.*, p. 314, note 22.

[9] וקאל בעץ אלפקהא אלאעמאל באלנראת ולכל נור מא נוי. Cette sentence se trouve dans Al-Bouchâri, *Kitâb al-Imân*, n° 41. Voir Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 178.

[10] קאל בעץ אלפקהא אנמא סמי אלהוי הוי לאנה ידוי בצאחבה סי

Mais il fait un usage considérable des œuvres des philosophes et médecins grecs. Il cite, en partie sans doute d'après les écrivains mahométans, Pythagore [1], Socrate [2], Platon [3], Aristote [4], Diogène [5], Porphyre [6] ; en outre, Hermès [7], Ptolémée [8], Glaucon [9], Hippocrate [10], et surtout Galien [11]. Des philosophes mahomé-

אלנאר. Le passage se trouve aussi dans Mafatih, III, 645. Sur הרי, voir Goldziher, *Die Zahiriten*, p. 10, 14.

[1] 50 *a*, 96 *a*.

[2] 37 *b*, 48 *a*, 52 *a*, 85 *a*, 97 *b*, 98 *b*, 116 *a*. En trois endroits il y a les mots סי וציתה.

[3] 34 *b*, 37 *b*, 38 *a*, 52 *a*, 75 *b*, 79 *a*, 99 *a*, 103 *a*, 147 *a*, 151 *a*, 156 *a*. Pour ces citations, point d'indication plus précise de la source. Au *Timée* sont empruntées les citations de 72 *b*, 105 *b*, 151 *b*. Au livre sur les *Lois* (אלנואמים אלעקליה) : 102 *a*, 152 *b*. La sentence de 55 *a* : מן תעלם אלעלם לגיר תעלמה לגואזה אנצרף ענה באנצראף אלחט מן אגלה כסאדה ומן תעלמה לגואזה אנצרף ענה באנצראף אלחט מן אגלה, se trouve dans Ibn Abi Ouseybi'a, I, 52, ligne 13 ; mais au lieu de לגואזה, il y a לגדואה, et, au lieu de מן אגלה, מן אהלה אלי מא יכסבה. La citation de 84 *b* : מן מדחך במא ליס אלך, se trouve dans Ibn Abi Ous., *ibid.*, ligne 15. — 83 *b* : קאל אפלאטון אלעדל מרכז אלענאלם לאנה לם יקם אלא בלעדל. Dans le *Kitâb al-farâ'id wal-kalâid* de Kâbûs b. Washmagîr (ms. de la Biblioth. imp. de Vienne), 2 *a*, il est dit : קאל אפלאטון באלעדל תבאת אלאשיא וכאלגור זואלדא. Les mots לא תתרכו אלנאר באלסכין qui sont attribués à Platon, 147 *a*, sont cités par Al-Shahrastânî (Haarbr., II, p. 115) au nom de Socrate.

[4] Citations d'Aristote : 16 *a*, בעץ רסאילה אלי אלאסכנדר ; 17 *b*, כתאב סי דלאיל אלקמר ; 65 *a*, אלתאם ואלמחסוס. D'autres citations : 9 *b*, 48 *a*, 54 *b*, 63 *a*, 67 *b*, 70 *b*, 73 *a*, 76 *a*, 80 *b*, 103 *a*, 139 *b*. Sous la simple dénomination אלפילסוף, citations de sentences et d'opinions : 37 *a*, 47 *a*, 49 *b*, 51 *b*, 73 *b*, 82 *a*, 92 *a*, 93 *b*, 96 *a*, 97 *a*, 98 *b*, 101 *a*, 102 *a*, 103 *a*, 105 *a*, 107 *a*, 143 *b*. 76 *a*, citation de la 8e partie de la Logique du *philosophe*, c'est-à-dire d'Aristote. Les mots de 96 *a* attribués au *philosophe* : פאן (l. תגרידה) לא תטלב סרעה אלעמל ואטלב תגרידה אלנאס לא יסאלון פי כם פרג מן הדא אלאבנא ואנמא יסאלון ען גדה עמלה sont cités au nom de Platon par Ibn Abi Ouseybi'a, I, p. 51, ligne 14. C'est aussi le cas des mots de 107 *a* : סאלפילסוף יקול אטלב פי אלחיאה אלמאל ואלעלם ואלעמל אלצאלח פאלאצה תסצלך ללעלם ואלאמה למא תמלך ואלגמיע לגוא תסעלה. Ibn Abi Ous., I, 53, offre des variantes.

[5] 52 *a*, 82 *a*, 97 *a*.

[6] 118 *a*.

[7] 84 *b*, 146 *b*, אלפילסופין אלאולין.

[8] 50 *b*, 151 *a*.

[9] 152 *a*.

[10] 16 *b* : כתאב אלאהויה ואלבלאן ; 37 *a*, 45 *b* : אלטבייאת. L'expression אלעמר קציר ואלצנאעה טוילה se trouve aussi dans Al-Shahrastânî, Haarbr., II, p. 148. A la citation de 95 *b*, cf. Haarbr., *ibid.*

[11] 16 *b*, 18 *a*, 22 *a*, 24 *a*, אסצל אלדייאת et אלמקאלה אלתאלתה מן אלעלל כתאב סי תערף עלל אלאעצא ; 64 *b*, 78 *b*, 79 *a*, 99 *b*, 152 *a*, 81 *b*, ואלאכראץ אלבאטנה.

tans, il cite : Al-Kindî [1], Al-Fârâbî [2] et les Ihwân al-safâ [3].

En outre, il insère dans son ouvrage beaucoup de textes dont il omet le nom d'auteur [4].

Il ne nomme pas d'ascètes et de mystiques mahométans [5] ; peut-être ne connaissait-il leurs opinions que de seconde main.

Les ouvrages des écrivains mahométans qui traitaient de sujets analogues au sien et qui étaient les plus estimés durent exercer une influence considérable sur Moïse b. Ezra. Lui-même [6] nomme comme un de ces ouvrages le *Nakd al-shi'r* [7] d'Ibn Koudâma [8], le *Al-badî'* d'Abdallah b. al-Mou'tazz [9], le *Hilyat al-muhâdara* d'Al-Hâtimî [8], le *Kitâb al-oumda* d'Ibn Rashîk al-Kairouwânî [9], et le *Kitâb al-shi'r wa-l-shou'arâ* d'Ibn Kouteyba [10]. Nous savons, par une remarque d'Ibn Khaldoun, que les œuvres de Koudâma et d'Ibn Rashik furent considérées pendant longtemps dans l'Afrique du Nord et en Andalousie comme des modèles dans le domaine de la rhétorique (*ilm al-badî'* [11]).

En un autre endroit déjà cité par nous [12], Moïse b. Ezra nomme Ibn al-Mukaffa', Abd al-Ḥamîd, Al-Asm'aî et Al-Gâhiz les grands prosateurs arabes. Ici aussi, il a su choisir les meilleurs. Ibn

[1] 53 *a*.

[2] 46 *a*, 58 *b*, אלמלה אלפאצלה ; 63 *b*, אחצא אלעלום.

[3] 16 *b* : רכאלה אלמדכל אלי עלם אלנגום ; 55 *a*, 59 *a* : רכאלה אלדינה אלי אללה.

[4] גרית אלפלאספה, 103 *a* ; בעץ אלפלאספה, 135 *a* ; ואלעלמא בעץ אלעלמא, 147 *b* ; כבור אלעלמא, 75 *b* ; בעץ אלעלם, 108 *a* ; אהל אלעלם, 137 *b* ; אחד אלעלמא, 85 *b* ; אלחכמא, 73 *b*, 101 *a*, 103 *b* ; מן אלעלמא, 70 *b* ; בעץ אלעלמא, 84 *b* ; בעץ אלאפאצל, 99 *a* ; בעץ אלעלמא, 96 *b*, 131 *b* ; בעץ אלעקלא, 45 *a*, 98 *b* ; אחד אלפצלא, 8 *b*, 50 *a*.

[5] בעץ אלצלחא, 51 *b*, 103 *b* ; בעץ אלצאלחין, 50 *a*, 60 *b* ; בעץ אלזאהד, 51 *b*, 53 *b*, 60 *b*, 95 *b*, 102 *a*, 104 *b* ; אלפצלא אלזאהד, 46 *b*.

[6] 6 *b*. וקד פרט פי אכתר פצול הדא אלשאן אלאם אלביאן מן אלאסלאם תם אחק באלכלאם פי אלנתר ואלנטאם בתבאגמה מתל כתאב אבן קראנה פי אלנקד ואלבדיע לאבן אלמעתז וחליה אלמתאצרה ללחאתמי ואלחאל ואלאמר לה ואלמדה לאבן רשיק ואלשיר ואלשערא לאבן קתיבה וגירהם.

[7] Sur Koudâma b. Gafar, voir Fihrist, I, 130 ; Mehren, p. 6.

[8] Sur Ibn Al-Moutazz, voir Fihrist, I, p. 116 ; *Aghânî*, IX, p. 142 ; Ibn Challikân, n° 348 ; *Fawât al-Wafajât*, I, 241 ; Mehren, p. 5, 24 ; Ibn Challikân, n° 660.

[9] Ibn Challikân, n° 164 ; Mehren, *l. c.*, p. 6.

[10] Voir Nöldeke, *Beiträge z. Kenntniss der alten Poesie der Araber*, p. 1.

[11] *Moukaddima*, p. 485 : וכתב סידנא געפר בן יחיי וקדאמה ואמתאלהם אמלאאת גיר ואפיה פידה. . . . . וממן אלף פי אלבדיע מן אהל אפריקיה אבן רשיק וכתאב אלעמדה משהור וגרי כתיר מן אהל אפריקיה ואלאנדלס עלי מנחאה. Voir, *ibid.*, p. 504, un poème attribué à Ibn Rashik.

[12] Voir *Revue*, XXII, p. 66.

Khaldoun cite encore le *Kitâb-al-beyân wa-t-tabyîn* d'Al-Gahiz comme un ouvrage de premier ordre dans le domaine de *l'ilm al-adab*.

Al-Gâhiz est encore cité par Moïse b. Ezra en deux autres endroits[1]. Le grand Shou'ûbite, le Bouzourdjmihr de l'Islâm, Sahal b. Hâroun b. Râhaweyhi[2] était connu aussi de l'auteur. Parmi les poètes arabes, il ne nomme que Aboul-Alâ al-Ma'arrî[3] et Al-Nouseyb[4]. Les citations des poèmes arabes sont nombreuses; nous en avons déjà relevé la plupart[5]. Il a surtout mis

[1] 80 *a*. Le passage se trouve aussi dans Al-Housrî, III, 164, avec une meilleure version. M. b. E., 92 *b* : ואמא חגה אהל אלסרקה פי אלשער סקד קאל אלנאחץ והו זעים אלמתכלמין לא אעלם שאערא תקדם פי אלתשביה מציב או מעני גריב או קול מכתרע אלא ומן גא בעדה מן אלשערא קד אנתחלה או בעצה נעם אן אדא כאלף אללפט או אלערוץ לם יכון (*sic*) אלמתקדם אחק בה מן אלמתאכר פאנה יגחדה ויקול אנה לטר בבאל אלאול ולם יחץ אלך.

[2] Voir à son sujet Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, p. 161. Le passage dans M. b. E., 106 *a*, est ainsi conçu : ועצד הדא אלראי קריע אלכטבא וואחד אלמתכלמין סהל בן הרון בן ראהוינא קאל לו אן רגלאן לטבא או תחדתא או אחתגא וכאן אחדהמא גמילא בחיא לכיסא שריא ודא חסב שריף וכאן אלאכר קמיא קלילא באד אלחה דמימא כאמל אלדכר ומגחול אלנסב וכאן כלאמה[מ]א פי מקדאר ואחד מן אלבלאגה ופי וזן ואחד מן אלצואב לחצרת אלגמיע עגהמא ואמהתהם תקצי ללקליל אלדמים עלי אלנביל אלגסים וללבאד אלחה עלי די אלחה בל שגלהם אלתעגב מנה פי מסאואה צאחבה ולצאר תעגב מנה כבבא ללתעגב בה לאן אלנפוס כאנת לה אחקר וען ביאנה איאם פאדא הגמו עלי מא לם יחסבו תצאקת חסן כלאמה פי צדורהם וכיד פי עיונהם לאן אלשי מן גיר נועדנה אגרב ואלכלאם מן גיר מצאנה אעגב כנואדר אלצביאן ומלאח אלמגאנין פאן צחך אלסאמעין מן דלך אשד ועגבהם בה אכתר ואלנאס מולעין בחעגים אלגריב ועלי זהרא אלגיראן פי מואמלתהם ואלאצחאב פי אלפאידה מן צאחבהם אנחדי כלאם כחל.

[3] Voir Steinschneider, *Polem. und apolog. Literatur*, p. 103. Sur son ouvrage *Al fousoul wal-ghâyât*, mentionné par M. b. E., voir Goldziher, *Muhammed. Studien*, II, 303. L'auteur du vers cité par M. b. E., 44 *a*, est Abou-l-Alâ al-Ma'arrî, v. Mehren, *l. c.*, p. 157.

[4] 105 *b* : וקד אנשד נציב אלשאער והו עבד אסוד אמירא עטימא פאפרט פי מקארצתה ואלאחסאן אליה פקיל לה פי דלך פקאל אן כאן עבדא פאן כלאמה לחר ואן כאן אסוד פתנאה אביץ וחסן אלכלאם אתי אלנציב עבד אללה בן געפר פחמלה ואעטאה וכסאה פקאל לה קאיל יא אבא געפר אעטית הדא אלעבד אלאסוד הדה אלעטאיא פקאל ואללה לין כאן אסוד אן תנאה לאביץ ואן שערה לערבי. מן נתאיג אלעקול לא מן נתאיג אלאצול. *Aghâni* I, p. 137,

[5] 51 *b*. M. b. E. cite le vers suivant :

ואלנפס ראגבה אדא רגבתהא * ואדא תרד אלי אלקליל תקנע

Dans Al-Ikd, I, 387, Ibn Abdi Rabbihi l'attribue à Abou Dhoueyb. — 105 *a*, ואנשדו כיר אלשיר אשרפה רגאלא * ושר אלשער מא קאל אלכביד. Dans Al-Housrî, I, 343, et *Aghâni*, I, 134, l. 1, ces vers sont attribués à Farazdak.

à profit la littérature gnomique des Arabes[1], laquelle fait, d'ailleurs, partie de la littérature de l'*Adab*.

On voit, par notre exposé, quelles sont les branches de la littérature arabe qui avaient de l'intérêt pour notre auteur. Ce qui l'intéressait le moins, c'étaient les sciences mahométanes proprement dites, comme celles de la tradition du Kalâm, mais les traductions des philosophes et des médecins grecs paraissent l'avoir vivement préoccupé. Grâce à lui, nous voyons que les grands poètes et prosateurs du monde mahométan n'ont pas été sans influence sur les poètes juifs. Nous aurions pu présumer *a priori* que ceux-ci ne se sont pas bornés à leur emprunter l'emploi du mètre, mais, comme le livre de Moïse b. Ezra nous l'apprend si bien, les poètes juifs ont formé leur goût, leur jugement

[1] Ailleurs, nous trouvons les citations suivantes : 48 *a*, רב בית שער כיר מן בית תבד. Al-Housrî, I, 128, au lieu de תיר־תבד. Cette faute ne s'explique que par la supposition que l'auteur avait devant lui un manuscrit en caractères arabes. 52 *a* : ואלערב תקילתקטע אצנאק אלרגאל אלמטאמע. Al-Meydâni, *Magma 'al-amthâl*, I, 125, cite ce proverbe. — 57 *a* : וקול אלתאיב ען אלדנב כמן לא דנב לה ; Al-Ikd, I, 373 : וקאלוא אלתאיב ען אלדנב כמן לא דנב לה ; 74 *a* : ואול אלתובה אלנדם סיל בעץ אלנאקדין ללכלאם ען מחל הדא פאגאב אנא כאלמסן אשהד ולא אקטע וקאל ראס אלכלאם לטבע ועמידה אלדרכה וגאנחה אלרואיה וחליה תגויד אלאכתיאר ; Al-Housrî, I, 207 : יכאן אבו דאוד יקול ראס אלכטאבה לטבע ועמודהא אלדרכה וגנאחהא קאל אחדהם חאל אלחריץ דון אלקריץ וקאל אחד. 83 *a* : רואיה אלכלאם מבדיהם אנא ענד אלנאס אשער אלנאס ורבמא מרת עלי סאעה וקלע וקאל עמרו בן חנד לעביד : אחו צאלי מן קול בית ואחד ; Al-Ikd, III, 146 בן אלאברץ ולקיה פי יום בוסה אנשדני מן שערך קאל חאל אלגריץ דון אלקריץ וקד ימתנע אלשער עלי קאילה אלאפרזדק אנא אשער. *Ibid.* : אלנאס ענד אלנאס וקד יאתי עלי אלחין וקלע אלצרס ענדי אהון מן קול בית שער. Le proverbe חאל אלגריץ דון אלקריץ se trouve aussi chez Al-Meydâni, *Magma al-amthâl*, I, 169. M. b. E., 85 *b*, טן אלרגל קטעה מן עקלה. Ce proverbe est aussi cité chez Al-Meydâni, *l. c.*, I, 390. 97 *a* : יקאל תרך אלחרכה עקל ; Al-Ikd, I, 194 : וקד סיל קאל עמר בן אלכטאב תרך אלחרכה גפלה. — 97 *a* : בעצהם מן אלצדיק פאגאב אלדי יקבל עליך אדא אדבר אלדהר ענך כיר אלאלואן מן אקבל עליך אדא אדבר אלדהר ענך. Al-Ikd, I, 227. 97 *b* : ושרהם מן ליס בצדיק פי אלשר ולא עדו פי אלעלאניה ; Al-Ikd, I, 237 : ליס לה צדיק פי אלסר ולא עדו פי אלעלאניה. De toutes ces variantes il ressort que M. b. E. avait devant les yeux un texte défectueux. 147 *a* : קאל בעצהם לא תסנע אלחכמה אהלהא פתטלמונהם ולא תבדלוהא ענד גיר אהלהא פתטלמוהא. Cette sentence se retrouve dans צומר השכחה, 23 *b*, avec de légères variantes. Moïse Botarel, dans la préface de son commentaire sur le Sefer Yeçira, dit : וראש הפילוסופים אמר גם כן אל חכמי היונים אל תמסרו החכמה למי שאינו ראוי לה פן תחמסוה. Les citations de M. b. E. empruntées à la littérature gnomique des Arabes montrent l'importance que les livres d'*Adab*, comme celui de l'Espagnol Ibn Abdi Rabbihi, ou celui d'Al-Housrî, devaient avoir pour les poètes juifs.

à l'école des meilleurs maîtres de l'Islam. Leurs poèmes ne sont pas des imitations serviles, et, tout en reconnaissant les perfections de la poésie arabe, ils ont su conserver l'originalité de l'hébreu et de l'esprit juif dans la poésie synagogale. A plusieurs reprises, Moïse b. Ezra rappelle que le poète hébreu ne doit pas oublier que l'esprit de la langue hébraïque diffère de celui de la langue arabe. Jehuda Halévi alla plus loin encore, il regretta d'avoir employé pour ses poésies le mètre arabe.

Ainsi le livre de Moïse b. Ezra n'est pas seulement une source précieuse pour l'histoire juive, une apparition intéressante dans l'histoire de l'exégèse biblique, mais encore une production importante de la vie intellectuelle juive dans l'Espagne mahométane, un témoignage des tendances littéraires de nos grands poètes du moyen âge, une preuve de leur dépendance vis-à-vis de la littérature mahométane en même temps que de leur originalité propre.

Csurgo (Hongrie), avril 1889.

MARTIN SCHREINER.

DEUX VERSIONS PEU CONNUES DU PENTATEUQUE

FAITES A CONSTANTINOPLE AU SEIZIÈME SIÈCLE

La Bibliotheque nationale de Paris possède, sous la cote A 244, invent. 470, un exemplaire d'une édition polyglotte très rare du Pentateuque. Cette édition a été publiée à Constantinople en 1547, chez l'imprimeur Eliézer Bekhar Gerson Sonsino; elle comprend, outre le texte hébreu, le Targoum d'Onkelos, le commentaire de Raschi, et deux versions, l'une grecque et l'autre espagnole, toutes deux imprimées en caractères hébreux [1].

M. Gaster, rabbin de la communauté portugaise de Londres, m'a appris qu'un exemplaire de cette édition du Pentateuque se trouve à la bibliothèque du Séminaire israélite de Breslau, et de citations qu'on trouve chez différents auteurs, il semble résulter qu'il existe deux autres exemplaires, l'un à Amsterdam, l'autre à Parme, dans la *Biblioteca Derossiana*.

Richard Simon (*Histoire critique*, vol. I, liv. II), parlant de ce Pentateuque, dit que la version grecque qu'il contient a été faite par les Caraïtes et imprimée à leur usage, et la version espagnole pour l'usage des Rabbanites. Mais J. C. Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebraea*, remarque, avec raison, qu'il est impossible qu'on ait imprimé une édition destinée à la fois aux Rabbanites et aux Caraïtes, que les Caraïtes auraient certainement refusé de se servir d'une édition contenant le commentaire de Raschi, qui est rempli de récits et d'interprétations conformes à la tradition rabbanite; et que les Rabbanites, à leur tour, auraient eu quelque scrupule à se servir d'un exemplaire renfermant la version caraïte.

[1] Je remercie M. Moïse Schwab, de la Bibliothèque nationale, du précieux concours qu'il a bien voulu me prêter dans mes recherches à la Bibliothèque.

L'erreur de Richard Simon vient probablement de ce qu'on croyait que les Juifs grecs de Constantinople étaient tous caraïtes, mais il suffit de lire l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle pour voir que, dès le milieu du XII^e^ siècle, les Rabbanites étaient en majorité à Constantinople. Benjamin les y trouve au nombre de 2,000, contre 500 Caraïtes seulement. Les uns et les autres parlaient naturellement grec, et ils devaient être venus dans la capitale à la même époque, les lois exceptionnellement oppressives sous lesquelles vivaient les Israélites à Constantinople depuis le triomphe du christianisme ne devaient guère encourager leurs coreligionnaires des autres pays à venir s'y établir en masse.

Ce sont sûrement les descendants des Rabbanites du XII^e^ siècle qui, en 1547, ont fait imprimer pour leur usage la version grecque de ce Pentateuque polyglotte, sans que les Caraïtes y aient pris part d'aucune façon. Je ne saurais dire si on lisait publiquement le texte grec dans les synagogues. Moïse, fils d'Elie Phobian ou Pobian, a publié un peu plus tard, en 1576, à Constantinople également, la traduction grecque du livre de Job, dans le but explicitement indiqué de faciliter par là l'enseignement de la langue hébraïque ; on pourrait croire que notre version aussi a été faite pour le même objet, mais j'ai vu un livre de prières manuscrit provenant de La Canée, actuellement à la Bibliothèque de l'Université de Bologne (n° 3574 A), qui contient, dans la partie consacrée à l'office de l'après-midi du Kippour, le livre de Jonas texte original et version grecque verset par verset [1], et je suis convaincu que cette version était lue publiquement pendant l'office, comme on lit encore aujourd'hui à Corfou, à la place du Targoum, une traduction italienne de la haftara du 9 Ab, une traduction italienne de Ruth, des Pirké Abot et de diverses parties de la Bible qui entrent dans la liturgie. On pourrait supposer que les deux versions de notre polyglotte ont servi pour un usage semblable à Constantinople, sans admettre toutefois que ces traductions aient supplanté le Targoum Onkelos, puisque ce Targoum se trouve imprimé dans notre édition [2].

Quoi qu'il en soit, il est certain que nos deux versions répondaient à un besoin scolaire, et j'ai appris des habitants du pays que, jusqu'à nos jours, les maîtres d'hébreu en Épire, traduisent

[1] Un autre manuscrit conservé à la bibliothèque Bodléienne, n° 1144, contient aussi cette version, mais jusqu'ici, je n'ai pu en faire la collation. Les trois premiers versets, donnés par M. Neubauer dans ses fac-similés, concordent presque entièrement avec le manuscrit que j'ai étudié.

[2] Probablement il y avait des réunions spéciales dans la Synagogue le jour de Sabbat pour la lecture de la version grecque ou espagnole de la Paracha, et cela dans le but de répandre la connaissance de la Bible parmi les gens moins cultivés.

le Pentateuque exactement avec les mots de notre version grecque, quoiqu'elle contienne des expressions qui sont hors d'usage et étrangères au pays. Ce fait bien curieux montre de quelle autorité notre version grecque a joui dans le pays à travers les âges.

On ne sait rien sur les auteurs de nos deux versions ; le frontispice ne donne aucune indication là-dessus, et le livre n'a pas de préface ou la préface manque dans notre exemplaire. Il est évident que ce n'est pas une œuvre collective, l'homogénéité de la traduction, que j'ai constatée dans la partie du livre que j'ai étudiée, prouve que les traductions ont chacune un seul auteur. Notre traducteur grec serait-il ce Phobian ou Pobian dont j'ai mentionné ci-dessus la version grecque de Job et qui semble avoir aussi traduit les Proverbes de Salomon ? Il n'y a qu'un intervalle de trente ans entre les deux publications, et il se peut qu'après s'être essayé, sous le masque de l'anonyme, à l'œuvre relativement aisée de la traduction du Pentateuque, il se soit décidé, à un âge plus avancé et avec des connaissances plus solides, à traduire Job, le livre le plus difficile de la Bible [1].

L'auteur de la version espagnole n'est pas le même que celui de la version grecque. Il suffit de lire une page de l'édition pour s'en assurer. Les deux auteurs n'appartiennent pas même à la même école. Le premier a étudié les commentateurs de l'Occident, et surtout Raschi, dont il suit et reproduit souvent les interprétations ; il ne s'attache pas étroitement au texte, recherche beaucoup l'élégance, les images, le sens figuré, à moins que, par négligence, il ne rende les expressions anthropomorphiques dans leur sens le plus matériel. Par ces caractères il se distingue très visiblement du traducteur grec, qui, ne connaissant, selon toute vraisemblance, d'autre interprétation du Pentateuque que le Targoum d'Onkelos, se borne à donner tout simplement, et avec une exactitude singulière, la traduction littérale et mot à mot du texte, sans même se soucier du sens de l'ensemble. Il s'efforce toujours de trouver le sens étymologique des mots, et s'il n'y réussit pas toujours, ses efforts ne témoignent pas moins de beaucoup d'ingéniosité.

L'auteur de cette traduction grecque n'appartient à aucune école de l'Occident ; son ignorance absolue de tous les écrits

[1] Un examen ultérieur du livre m'a fait remarquer que, à la dernière page, après les chiffres total et partiel des versets dont se composent le Pentateuque et chacun de ses livres, il y a le nom יוסף ב"ר יצחק כהן ז"ל sous la colonne destinée à la version espagnole ; et le nom [צדיש ou] אביגדור בן הר"ר אליעזר צריש אשכנזי שלי"ט. Sont-ce les noms des traducteurs ? Un auteur les donne pour les éditeurs de l'ouvrage, mais je ne sais pas sur quoi il appuie son assertion.

rabbiniques dans cette partie de l'Europe du IX^e^ au XV^e^ siècle est évidente, sa traduction est tout à fait indépendante des travaux de nos pays et, grâce à ce défaut, elle a l'avantage de nous montrer exactement où en étaient les écoles juives, à cette époque, en Orient, dans l'étude de la Bible. Elle servirait admirablement à montrer quel a été le travail obscur accompli par les populations juives de l'Orient sur le terrain de l'exégèse biblique, et fournirait ainsi, pour l'histoire de cette exégèse, un chapitre intéressant et complètement inédit.

Je ne m'arrête guère à la version espagnole de notre Pentateuque, puisqu'elle repose sur les études exégétiques de l'Occident avant l'expulsion de 1492, et qu'elle n'a, par conséquent, rien de bien nouveau à nous apprendre. Cette version est due sans doute aux Juifs d'Espagne qui se sont réfugiés en Turquie après l'expulsion de 1492. La version grecque, au contraire, a été faite, ainsi que je l'ai déjà dit, par et pour les descendants des Rabbanites que Benjamin de Tudèle avait trouvés dans la ville. Il ne faut pas, à cause de la littéralité excessive de cette traduction, croire qu'elle soit d'origine caraïte. En Grèce on a toujours aimé cette manière d'expliquer l'hébreu. Le manuscrit de La Canée, dont nous avons déjà parlé [1], traduit les mots עיר גדולה de Jonas par χάστρο μεγάλη, c'est-à-dire qu'avec un substantif neutre χάστρο (le latin *castrum*), il met l'adjectif féminin μεγάλη. Cela vient de son entêtement à rendre, ici comme ailleurs dans des exemples pareils, l'adjectif גדולה, qui est féminin, par un féminin grec. Plus tard on se corrigera de ce défaut, le traducteur de notre Pentateuque ne se prêtera plus à des incorrections de ce genre.

II

Il est temps de faire quelques citations des deux textes, afin de mettre le lecteur en mesure de mieux apprécier la valeur de chacune de nos deux traductions. J'y ajouterai ensuite des remarques linguistiques, qui intéresseront ceux qui étudient l'histoire de l'idiome grec-romaïque. Notre version est un document inappréciable de l'état dans lequel était cet idiome avant que l'invasion de la langue turque l'eût altéré et défiguré.

Les chapitres de la traduction grecque que j'ai attentivement examinés, pour dresser cet article, sont le chap. XXXII du Deutéronome, qui est un des plus difficiles, et les chap. X et XI de la

[1] Personne ne supposera que ce recueil de prières ait été fait pour des Caraïtes.

Genèse, où j'espérais trouver quelques tentatives d'identification des noms généalogiques avec ceux des nations anciennes ou contemporaines. Mais ici la prudence des deux traducteurs est sans pareille ; ils ne hasardent aucune hypothèse, et j'ai été fort surpris de voir qu'ils n'ont pas même traduit le nom תוגרמה (x, 3), qui se trouve aussi dans le frontispice du livre dans l'acception ordinaire de *Turquie*, où il est dit que ce livre est publié pour les טובי יהודה וישראל השוכנים בארץ תוגרמה[1]. Cet usage conventionnel, mais dénué de toute base scientifique, de ces noms bibliques, est ancien et fréquent chez les Israélites de tous les pays. Pour me borner à la Grèce, je dirai que les Juifs qui habitaient la patrie de Pindare confondaient tout naïvement l'endroit de leur demeure avec la ville où Abimélech, fils de Gédéon, trouva la mort (Juges, IX, 50). La planche XXIV[e] des fac-similés de M. Neubauer est tirée d'un manuscrit achevé l'an 5027 à קרית תיבץ, c'est-à-dire à Thèbes. Par suite d'une confusion de ce genre, est née chez les Juifs d'Arte, en Épire, la tradition chimérique que Josué, pour se rendre à Jéricho, dut passer par leur ville ; on y montre les forteresses qu'il lui a fallu forcer, et celui qui tâcherait de leur démontrer le contraire risquerait fort d'être traité par eux d'hérétique. Mais ces traditions, ces acceptions géographiques plus ou moins capricieuses étaient loin d'être admises par tous les Juifs : nos deux traducteurs, pour sortir d'embarras, s'abstiennent des identifications même les plus sûres.

Notre traducteur espagnol prend ensemble les deux mots רחבות עיר (Gén., x, 11) pour un nom propre, *Y a Rehobot Hir* ; le grec traduit καὶ Ῥεχωβὼθ κάστρο (dérivé du latin *castrum*, mais adopté dans le sens de *ville*), en prenant le mot עיר pour un nom commun. Onkelos traduit de la même façon רחובי קרתא. Le traducteur grec suit aussi Onkelos dans la version de הר הקדם (v. 30), טור מדינחא, qu'il rend par ὄρος τῆς ἀνατολῆς. L'espagnol dit *monte de Kedem*.

Ces deux exemples, et d'autres que je citerai dans la suite, peuvent nous autoriser à croire que le traducteur grec avait sous les yeux le Targoum, et en profitait pour son travail, ne connaissant pas d'autres commentaires. Nous verrons cependant qu'il se montre quelquefois indépendant du Targoum et suit son opinion personnelle.

Il y a aussi divergence de vues entre nos deux traductions pour les mots אור כשדים ; l'auteur espagnol, suivant l'interprétation spécieuse, mais peu sérieuse de Menahem Ben-Serouq citée par

[1] La traduction grecque correspondant à ce verset manque, mais c'est une omission involontaire.

Raschi, rend ce mot par *Valle* (vallée) *de Casdim*. Le grec dit Οὖρ Καϑμ, où il suffit de sous-entendre l'article τῶν pour avoir la vraie interprétation. Ici encore sa traduction est conforme au Targoum, אורא דכסדאי.

Au chap. XI, verset 2, l'auteur espagnol traduit le mot מקדם *de abante* (*avante*), comme Onkelos בקדמיתא. La version grecque ἀπὸ ἀνατολῆς = *de l'Orient* est probablement la seule juste.

On a ici justement un exemple des cas où la traduction grecque s'écarte d'Onkelos. Cela arrive presque toujours lorsqu'il s'agit d'expressions anthropomorphiques, qu'elle rend mot pour mot d'après le sens étymologique. Nous en avons un exemple dans le verset 5 du même chapitre, où וירד יהוה est rendu par καὶ ἐκατέβην [1] ὁ Κύριος = *et le Seigneur descendit*, malgré le Targoum, qui, suivant son habitude constante, a ואתגלי. L'espagnol, qui cependant ne suit pas une méthode toujours la même, lorsqu'il s'agit d'anthropomorphisme, dit, comme l'araméen, *y aparissiosse* [2].

L'auteur grec suit Onkelos dans la version de אבי כל בני עבר, X, 21, qu'il rend par Πατέρας ὅλα τὰ παιδιὰ τοῦ Ἔβερ [3], prenant le dernier mot pour un nom propre. L'espagnol dit, au contraire : *el padre de todos los varones de parte del rio*, en sous-entendant peut-être l'Euphrate, suivant ce qu'exige le contexte.

Au chap. XI, 28, וימת הרן על פני תרח est bien rendu en espagnol *Y murio Aran en vidas de Terah*. Onkelos dit, en traduisant littéralement, ומית הרן על אפי. De même le grec καὶ ἐπέθανεν ὁ Ἀρὰν ἐπὶ πρόσωπα τοῦ Τέραχ.

Ce πρόσωπα (visages), mis au pluriel, pour répondre exactement à l'hébreu פני, au lieu de πρόσωπο (visage), est un des nombreux exemples où l'on constate la littéralité servile de la version grecque. On voit également, dans l'exposition de l'âge des personnages bibliques, la répétition tout à fait inutile du mot χρόνια (ans), pour la seule raison qu'en hébreu le nom שנה est dit deux ou trois fois dans la même énumération. Dans les mêmes passages, la phrase בן מאה שנה est traduite υἱὸς ἑκατὸ χρονῶ, *fils de cent ans*. Le traducteur espagnol ne tombe jamais dans ces excès. Ici, par exemple, il dit très bien *Sem de edad de cien años*.

Par contre, שפה אחת (XI, 1) est rendu par γλῶσσα μία. Cette fois, le traducteur s'est gardé de dire que toute la terre avait une seule lèvre, et il a très bien fait.

[1] Sur le ν de ἐκατέβην à la troisième personne, voyez la troisième partie de cet article.

[2] D'après les dictionnaires, il n'y a en espagnol de cette racine que le nom *aparicion*. On trouve seulement en castillan le verbe *aparecer*.

[3] L'anomalie syntaxique est expliquée dans le chapitre qui suit.

Laissant de côté cette partie moins importante du travail, je citerai quelques-unes des interprétations nouvelles que le traducteur grec donne de certains mots ou passages des chapitres que je lis. C'est le côté de l'ouvrage qui peut le mieux intéresser les études d'exégèse biblique.

מחוללך (Deut., XXXVII, 18) est traduit σὲ ἐκοιλιοπόνεσε, *qui a souffert pour toi les douleurs de l'enfantement*. Évidemment notre auteur a songé au mot חיל (Psaume XLVIII, 7, חיל כיולדה).

Je n'ai pas encore réussi à trouver pour quel motif notre auteur a rendu וינבל (Deut. XXXII, 15), par ἐλίτωσε, dont le τω de la pénultième syllabe tient, dans tous les cas, le lieu d'un θω originaire[1]. Si ce verbe vient de λίθος, *pierre*, sa signification sera celle du verbe *lapider*. Mais alors quelle serait, pour notre traducteur, l'origine du mot hébreu? Lira-t-on ἐλήθωσε avec l'η, au lieu de l'ι, on aura un mot nouveau en grec moderne, qui pourrait être dérivé de λήθη *oubli*, et voudrait dire *il a oublié?* Je ne vois pas comment le verbe hébraïque peut avoir cette signification, et seul le parallélisme synonymique peut justifier cette interprétation de la phrase.

שעירים et רביבים du second verset, même chapitre, sont traduits λιανόβροχο *pluie fine*, et χονδρόβροχο *pluie grosse*. Notre auteur a vu dans le premier mot l'antithèse de רביבים, dérivé, selon lui, de רב, *grand, gros*. Ici il se montre indépendant d'Onkelos, qui traduit רוחי מטרא, et qui est suivi par Raschi. L'espagnol dit de même *tepestas* (= tempestas, tempête), et telle est l'opinion de beaucoup de commentateurs, quoique l'interprétation de l'auteur grec, pour laquelle on trouve une espèce de confirmation dans une étymologie citée par Ibn-Ezra, me semble mieux convenir au contexte.

Le mot באפי dans la phrase כי אש קדחה (XXXII, 22) est traduit εἰς τὸν θυμό μου = *dans ma colère*; il serait, de la sorte, un complément circonstantiel, ce qui pourrait être juste. Le traducteur espagnol dit *en mi naris*.

Le grec se trompe évidemment, lorsqu'il traduit חמת תנינים (XXVII, 33) par θυμὸς, *la rage des serpents*. La version espagnole *pisonia* (= poison) *de culevros* est bien meilleure.

L'auteur grec traduit בעצם היום εἰς τὴ δύναμι τῆς ἡμέρας, *dans la force du jour, à midi*, probablement lorsque l'intensité des rayons du soleil est très grande. Cf. le כחום היום de la Genèse,

[1] Un autre exemple de l'adoucissement de la consonne rude θ se trouve au chap. I, v. 28 de la Genèse, où il y a κατυποτάξετε, à la place de καθυποτάξετε. Les groupes στα χτρα, au lieu de σθα et χθρα, s'expliquent d'une manière toute différente.

XVIII, 1. Le texte espagnol donne *en mismidad de el dia*, selon la traduction donnée aujourd'hui par tout le monde.

III

Je voudrais maintenant dire quelques mots de l'utilité de cette traduction pour l'histoire du grec vulgaire, avant qu'il ait atteint la forme sous laquelle il est parlé aujourd'hui par le bas peuple en Orient. Les 500 pages environ de notre ouvrage nous offrent un matériel abondant et précieux pour cet objet, c'est une mine très riche et qui mérite d'être explorée.

Je dirai tout de suite que l'idiome dans lequel est écrite la traduction grecque est toujours pur, et il ne se ressent d'autre influence que de celle du latin, qui date d'une époque très éloignée, c'est-à-dire de la fondation de la nouvelle Rome par le premier empereur chrétien. A l'époque où notre édition a paru, quatre-vingt-quatorze ans s'étaient déjà écoulés depuis que Mahomet II s'était emparé de Constantinople, cependant dans toute la partie du livre que j'ai lue, je n'ai pas trouvé un seul mot turc, et j'incline à croire qu'il en est de même dans tout le reste de la traduction. On pourrait supposer, sans doute, que la traduction a été faite quelque temps avant d'être imprimée, et qu'elle est antérieure à la conquête mahométane. Si cela était vrai, elle deviendrait encore plus précieuse, étant plus ancienne. Si l'on considère, d'autre part, la haine implacable que la population asservie nourrissait pour les envahisseurs, l'isolement complet qui régnait entre les Grecs et les Turcs en Orient, pendant les premiers temps de l'occupation, on peut s'expliquer que la langue grecque soit restée longtemps sans mélange de mots turcs et comprendre comment notre traduction, même contemporaine de la date d'impression, ne correspond aucunement à la langue des dominateurs.

D'ailleurs, le temps qui s'est écoulé depuis la conquête jusqu'à l'impression de notre Pentateuque n'est pas suffisant pour expliquer les infiltrations linguistiques, et je puis en apporter une preuve éclatante. Dans ma patrie, à Corfou, que les Anglais ont occupée pendant cinquante ans environ et sans y exciter les sentiments hostiles qui ont accueilli les Turcs dans l'empire byzantin, tout ce qu'ils ont laissé de leur langue se borne à peu près à la locution *all right* et à quelques mots qui se rapportent au jeu de *criket*, dont ils donnaient souvent des spectacles sur les places publiques. L'exemple de l'Italie, où pas un mot alle-

mand n'a été légué par les Autrichiens pendant une domination très longue, ne fait que confirmer ce que je dis.

J'admets, par conséquent, que le travail du traducteur n'a pas de beaucoup précédé celui de l'imprimeur [1].

Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebræa*, a, le premier, transcrit et publié en caractères grecs quelques versets de la Genèse (les six premiers versets), mais il était bien embarrassé pour l'explication de certains mots et de certaines formes. Il dit, par exemple, que le ν final de οὐρανὸν dans le premier verset a été omis à cause de l'usage qu'ont les Israélites de remplacer le *noun* par le point dit *daguech*, et que, par une raison analogue, on a supprimé le ς du nom σκότος. Wolf fait d'autres remarques semblables, qui témoignent seulement qu'il ne savait pas le grec moderne. Il attribue ces fautes imaginaires à l'habitude qu'auraient les Juifs de transformer et de corrompre les langues étrangères qu'ils apprennent à parler. Bien au contraire, il n'y a pas un seul mot dans notre ouvrage qui s'écarte de l'usage commun de l'époque, et si certains mots qu'il emploie ne se retrouvent pas dans d'autres documents, leur forme et l'exactitude du reste sont une très grande garantie de leur authenticité.

En revanche, je ne garantis pas que les lois de la syntaxe grecque aient toujours été respectées par notre traducteur. De prime abord, il semble certain qu'une partie au moins des irrégularités qu'on y relève sont voulues, par excès de fidélité au texte, comme nous l'avons montré plus haut chez le traducteur plus ancien de Jonas, qui est probablement du XIII^e^ siècle. Mais pour notre traducteur on ne pourrait soutenir toujours avec assurance la même chose. Dans plusieurs cas il y a lieu de supposer que les lois de la syntaxe avaient déjà subi une altération profonde chez la population entière de Constantinople, et que notre auteur a tout simplement suivi l'usage général du pays. Ne pouvant décider la question, je me borne à relever que ces infractions de la syntaxe ne sont ni très choquantes ni d'une évidence absolue.

M. Emile Legrand a fait, avec un succès indubitable, la transcription des cinq premiers versets de la Genèse ; grâce à sa connaissance profonde du romaïque, il a évité les fautes dans lesquelles est tombé Wolf, et il nous a donné un texte très exact (dans sa *Bibliographie hellénique*, vol. II, page 159). Il a aussi

[1] La physionomie classique de beaucoup de mots ne s'oppose pas à mon opinion. On sait qu'un littérateur italien de l'aurore de la Renaissance, ayant visité Constantinople, écrivait à un de ses amis, avec un peu d'exagération suggérée par l'enthousiasme, que dans cette ville les dames de l'aristocratie parlaient toujours la langue de Platon et de Sophocle.

exprimé le vœu que ce monument si précieux au point de vue de la linguistique formât le sujet d'une étude approfondie. M. Legrand n'a pas pu entreprendre lui-même cette étude à cause des caractères hébreux dans lesquels l'ouvrage est imprimé, nous le regrettons vivement : mieux que tout autre, M. Legrand pourrait mener à bonne fin ce travail pour lequel il a une compétence toute particulière. Heureusement, M. Legrand, grâce à ses leçons et à ses intéressantes publications, a formé beaucoup d'élèves. L'auteur de cette étude, ayant lu ses ouvrages et s'étant occupé, en amateur et par devoir de nationalité, des études romaïques, s'efforcerait de son mieux de rendre service à la science linguistique, en étudiant cette traduction, s'il était sûr de pouvoir ensuite publier les résultats de ses recherches.

En attendant que ce vœu soit rempli, je fais ici quelques remarques générales sur la nature de la langue que nous a perpétuée ce monument, et j'ajoute en même temps quelques exemples des mots rares ou tout à fait nouveaux que j'y trouve.

On voit tout de suite que, à l'époque où fut écrite notre traduction, la flexion des noms tendait à se simplifier de plus en plus. On n'y trouve plus qu'une seule déclinaison à peu près, celle de l'article. Aussi le nom στόμα, par exemple, qui, à l'époque classique, appartenait à la troisième déclinaison, forme son génitif comme s'il était de la deuxième : στομάτου, au lieu de στόματος ; τὸ ὄνομα τοῦ ἑνοῦ, au lieu de ἑνὸς. Par un procédé semblable, γονιοὶ se substitue à γονεῖς, et se forme sur le modèle de l'article (οἱ) ; γέρον est au lieu de γέροντα, tout à fait comme l'accusatif de l'article.

Certains noms demeurent invariables, comme μὲ ἀνὴρ, au lieu de μὲ ἄνδρα. Cette particularité n'est pas due à l'influence de la syntaxe hébraïque, car je me rappelle avoir autrefois remarqué la même anomalie dans un écrit d'origine non israélite.

Très caractéristique est la formation du temps futur par la particule νὰ et l'aoriste du subjonctif, au lieu de θὰ, qui est une contraction de θὲ (θέλω, θέλεις, θέλει) et νά. Il y en a de nombreux exemples, ainsi : νὰ δεῖ, νὰ κρίνῃ, qui correspondent aux futurs hébraïques יראה, ידין.

La troisième personne de l'aoriste passif prend, à la fin, un ν, qui originairement peut avoir été une simple nasalité. Dans le texte que je lis, je trouve ὁ Κύριος ἐμανιώθην. Nombre d'exemples semblables se lisent dans le manuscrit de Bologne cité ci-dessus, qui, du reste, ne servent qu'à confirmer les exemples conservés dans les écrits d'origine différente. C'est peut-être dans le but d'éviter les méprises que pourrait causer l'identité phonétique entre

la première et la troisième personne, qu'on aura ensuite adopté les désinences θηκα, θηκες, θηκε, pour l'aoriste passif.

Comme exemples de noms d'origine latine, on peut citer σάϊτες *(sagittae) flèches* ; κελλάρια *(cellae) chambres* ; τέδας[1] (du verbe *tendo) tentes*.

Parmi les mots rares et aujourd'hui hors d'usage, je citerai ψέγος, *défaut* ; l'adverbe devenu substantif τὰ οὐδετίποτε, *les riens, les choses vaines (les idoles* בהבליהם) ; σκέπος, *abri* ; le verbe ἐχείρισε, dans l'acception de : il *commença*, correspondant parfaitement au français *mettre la main* à une œuvre ; ἐπαινιά, employé pour expliquer le nom שירה, *chant*, et qui dans cet endroit peut avoir remplacé παραίνεσις, *exhortation*. En effet, le petit poème qui constitue le chap. xxxii du Deutéronome est du genre exhortatif. Un mot très singulier est le verbe νὰ πιωθῇ (futur périphrastique, voyez ci-dessus) dans le sens de : *il sera dit*, יאמר, Gen., x, 9. Évidemment notre traducteur a employé ce verbe comme passif de l'aoriste εἶπον. Aujourd'hui, au contraire, on dit πιωθῇ, dans le sens du classique ποθῇ, *qu'il soit bu*. Le passif vulgaire de εἶπον au subjonctif est εἰπωθῇ, et je doute beaucoup que, dans notre texte, cette forme provienne d'une erreur typographique. Il sera utile cependant de donner le mot dans sa transcription hébraïque : נֵאָמְרוֹתֵי.

Il y a deux mots dont je n'ai pas encore réussi à trouver l'origine. Quant à leur signification, le texte hébreu la donne à peu près. Il s'agit de la conjonction ἄπατα אֲפִלָּא, qui traduit גם, *encore, aussi* ; et du verbe ἐδιασκουτεύνουδαν וַיְרַשְׁקוּמַבְנוּדָן, qui correspond à חסרו, *ils s'abritaient*.

Pour le premier, il faut noter qu'à une époque assez récente à Janina, on l'employait toujours, dans les écoles, pour la traduction de גם, mais que personne ne savait ce qu'il voulait précisément dire. Le second pourrait faire penser à une corruption du verbe latin *abscondere*, mais je n'avance cette hypothèse qu'avec une grande hésitation.

Une caractéristique de cet idiome grec est la rareté du son moderne τσ (z très âpre). Je ne l'ai trouvé qu'une seule fois dans la partie du livre que j'ai lue. C'est dans le mot ἐκλώτσιψεν, *il rua*, qui est une corruption phonétique de ἐκλώσσησε, verbe qui désigne l'action de la poule qui couve. Ailleurs, on trouve ἔκασαν, *ils s'assirent*, au lieu du plus commun ἔκατσαν, et ἔτσι, *ainsi*, au lieu de ἔτσ.

[1] Je rappelle ici que, dans la transcription, j'ai suivi complètement la prononciation et l'orthographe modernes du grec, parce que les idées orthoépiques, qui règnent aujourd'hui sur le grec classique, ne peuvent s'appliquer en aucune façon au grec de notre version.

La forme plus simple ἔσι pourrait nous mettre sur la trace de l'origine de cet adverbe. Il sera dérivé probablement de l'adjectif ἴσος, *égal, droit, juste*. Ἔσι voudrait dire : *c'est juste*.

Je dirai encore quelques mots sur certaines anomalies syntaxiques vraies ou apparentes.

Je ne m'arrêterai pas à parler de l'emploi du génitif τοῦ θεοῦ, au lieu de τῷ θεῷ, ou de la locution μετ' αὐτὸν, au lieu de μετ' αὐτοῦ. Ces irrégularités sont devenues très fréquentes, particulièrement dans l'idiome d'aujourd'hui. Je noterai, en passant, à ce propos qu'il n'y a pas trace du datif dans tout ce que je lis du Pentateuque, tandis que dans Jonas les exemples en sont assez nombreux. Il faut tenir compte de l'intervalle probable de trois siècles qui sépare ces deux traductions, pour s'expliquer cette différence.

Ces anomalies sont-elles imputables au désir qu'avait le traducteur d'imiter la construction de l'hébreu ou aux transformations qu'avait subies la langue grecque à cette époque ? Quoi qu'il en soit, en attendant qu'un nombre plus grand et même plus varié d'exemples me mette en mesure de répondre avec assurance à cette question, je cite les expressions très remarquables : εἰς μέτρος (= ἀριθμὸν, מספר) ποιδιὰ [1], au lieu de παιδιῶν ; πατέρας ὅλα τὰ παιδιά τοῦ Ἔβερ, au lieu de ὅλων τῶν παιδιῶν ; μὲ πάχος νεφριὰ σιταριοῦ, au lieu de νεφρῶν [2] ; γενιὰ γερίσματα, au lieu de γερισμάτων. Il se peut que le manque de déclinaison en hébreu ait trompé notre traducteur, et ait entraîné l'invariabilité des noms grecs, quoiqu'il soit évident que, dans la combinaison אבי כל בני עבר, les mots כל בני עבר sont au génitif, en raison de l'état de connexion du nom אבי. Si l'on remarque, en outre, que, dans tous les exemples cités, les noms qui devraient être au génitif sont au pluriel, on supposera volontiers que le génitif pluriel des noms était tombé en désuétude au milieu du XVI[e] siècle. Aujourd'hui, il y a assez peu d'exemples du génitif pluriel dans l'idiome parlé [3].

L'étrangeté de ce phénomène syntaxique pourrait, d'ailleurs, trouver une autre explication dans la substitution de l'accusatif au génitif, ce qui est arrivé aux pronoms personnels, quand ils suivent les substantifs pour en désigner les possesseurs (πατήρ τους, au lieu de πατήρ των). Mais avant de se prononcer, il sera

[1] A vrai dire, rien ne m'autorise à préférer l'accentuation παιδιὰ à l'autre παιδιά. Je suis simplement l'accentuation vulgaire actuelle.

[2] Ici nous sommes en présence d'une traduction trop littérale, sur laquelle il n'y a pas besoin que je m'étende.

[3] La disparition du génitif est soutenable seulement pour ce qui regarde le pluriel, car le génitif singulier prend toujours la désinence *ου*. L'exemple χρασὶ τοῦ συγχέρασμά του (Deut., XXXII, 38) n'a aucune importance, parce qu'ici la désinence του est tombée à cause de l'autre syllabe du même son, qui suit immédiatement.

nécessaire de trouver des cas pareils de noms masculins ou féminins, car les nôtres sont tous neutres, et l'on sait que ces derniers n'ont qu'une forme pour le nominatif et l'accusatif. Par conséquent, il est difficile de savoir si, dans la combinaison πατὴρ ὅλα τὰ παιδιὰ τοῦ Ἔβερ, le second nom est un nominatif ou un accusatif employé au lieu du génitif. En d'autres termes, je ne saurais dire si ce mot présente une nouveauté morphologique ou une nouveauté syntaxique.

Une dernière remarque sur l'invariabilité du pronom relatif ὅς. L'exemple que j'en ai trouvé est : εἰς ὅλα τὰ λόγια, ὃς ἐγὼ μαρτυρῶ. Le masculin singulier se rapporte à un substantif neutre pluriel. Cette irrégularité, dont j'ai trouvé nombre d'exemples dans la version du Jonas, est due, selon toute apparence, à l'invariabilité de l'hébreu אשר. Mais c'est aussi un fait que, dans les langues néo-latines, à la même époque, le pronom avait déjà perdu la flexion, et l'on pourrait supposer que ce phénomène s'est aussi produit dans la langue de la Grèce. Aujourd'hui le romaïque dit toujours invariablement ποὺ, qui n'est qu'une réduction de ὁ ὁποῖος, ἡ ὁποία, etc.

J'ai essayé de démontrer l'importance de cette version grecque, au double point de vue de l'exégèse biblique et de la linguistique grecque ; elle peut aider à combler une lacune dans l'histoire des études bibliques.

Pour la linguistique grecque notre version a une valeur incomparable ; elle a été faite, ainsi que le dit M. Em. Legrand, par un homme qui était fort versé dans la connaissance de l'idiome des Grecs de son époque, et mérite sans doute une étude approfondie, qui ne manquerait pas d'être féconde.

Qu'une société savante se résolve à faire exploiter ce trésor, et je serai très heureux de lui offrir mon concours [1].

Paris, le 27 mars 1890.

LAZARE BELLÉLI.

[1] Parmi les autres hébraïsants, qui se sont occupés de ces versions du Pentateuque, il faut citer Le Long et Andrée Gottlieb Masch, dont le premier, étant antérieur à Wolf et à Richard Simon, leur a fourni les notices que nous avons résumées sous leur nom dans le corps de l'article. Le second n'aura eu probablement entre les mains aucun exemplaire de ce Pentateuque, et il en parle d'après ce qu'il a lu dans la *Bibliotheca Hebraea* de Wolf. Il résulte seulement du livre de Masch (*Bibliotheca Sacra*, Pars II, vol. II, sect. II) que la version de notre Pentateuque est la deuxième par ordre de chronologie qui ait paru en grec vulgaire d'une partie de la Bible. La première est la version du livre des Psaumes faite par Ἀγαπίου, moine de l'île de Crète, sur le texte des Septante, et imprimée à Venise en 1543.

Je dois consacrer une mention particulière au Chev. Moustoxydi, grand érudit cor-

fiote, décédé il y a une trentaine d'années, qui se fit faire la transcription du chap. VIII du Deutéronome, d'après un cahier isolé de cet ouvrage, qu'on lui avait envoyé de Salonique. Il y ajouta une notice historique, d'une seule page, sur l'origine des versions et surtout sur la forme de la version grecque, et releva une grande partie de ses anomalies, qu'il explique, d'une façon générale, en les attribuant à l'ignorance du grec de la part du traducteur juif. Pour éclaircir les endroits trop obscurs, il place en regard de la nouvelle version les passages correspondants de la traduction des Septante; mais on comprend très facilement que ce n'est pas la meilleure manière de découvrir l'origine des irrégularités et d'en donner les raisons. Il faut toujours recourir au texte original, si l'on veut éviter les erreurs. Le Chev. Moustoxydi a pris le relatif invariable ὅς pour l'adverbe ὡς et a toujours substitué ce dernier au pronom; il a séparé ἠγῆν et en a fait deux mots, ἡ γῆν, joignant l'article nominatif à un nom à l'accusatif, tandis qu'il ne s'agit que du simple accusatif γῆν avec la prosthèse, au commencement, d'un η sans valeur; il a adopté la transcription γονεῖς, ποίμνιον, τὸ ὑστερινὸν, en remontant aux formes classiques, au lieu des formes vulgaires et constantes dans notre ouvrage γονιοὶ, ποίμνιο, τὸ ὑστερινό. Malgré cela, le texte donné par Moustoxydi est bien plus exact que celui de Wolf dont nous avons parlé dans notre article, et c'est vraiment admirable pour un savant qui ne possédait pas la connaissance de l'hébreu.

Je suis redevable de cette dernière notice à l'obligeance de M. Marc Théotoky, inspecteur des archives du Sénat Jonien à Corfou, qui a bien voulu me prêter son concours, en mettant à ma disposition les manuscrits de l'éminent érudit.

DOCUMENTS INÉDITS

SUR

LES JUIFS DE MONTPELLIER

AU MOYEN AGE

Document n° I.

Nous avons parlé, dans un autre article [1], des sentiments bienveillants que Jayme Ier, roi d'Aragon, nourrissait à l'égard des Juifs de Montpellier. Le document que nous publions aux *Pièces justificatives* nous fournit une nouvelle preuve de ces bonnes dispositions. Jayme Ier, en effet, ne prescrivit pas seulement à son intendant, au baile et aux Consuls d'interdire toute espèce de mauvais traitements contre les Juifs, mais confirma encore, par une charte du 18 octobre 1252, à Astruc, de Carcassonne, Abraham, fils de Bonet, et à toute la communauté juive de Montpellier « *et toti universitati Iudeorum in Montepessulano habitantium* » tous les privilèges qu'ils tenaient de lui et de ses prédécesseurs, « *et specialiter*, ajouta-t-il, *privilegium quod vobis concessimus super tributo quod nobis tenemini annuatim* [2] ».

Nous n'avons trouvé aux archives municipales aucun document permettant de préciser en quoi consistait ce tribut annuel. Il est à présumer que le privilège dont il est ici question se rapporte à la taille particulière à laquelle les seigneurs de Montpellier avaient, de tout temps, soumis les Juifs de leurs domaines [3].

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 259.

[2] Pièces justificatives, n° I.

[3] Voir sur la taille des Juifs, D'Aigrefeuille, *Hist. de Montp.*, 2e édition, t. I, p. 50 et 88, et t. II, p. 545. Cf. Germain, *Histoire de la commune de Montpellier*, t. I, p. LX.

Documents nos II-XVI.

En dehors des noms juifs que nous avons déjà fait connaître [1], le registre des notaires de la ville de Montpellier de l'année 1293-94 nous en a conservé plusieurs autres, figurant pour la plupart dans des reconnaissances d'emprunts, achat de soie, contrat de commandite, location de maison, quittances, acte d'association, cession de créances, compromis, procuration, etc. Voici ces noms [2] :

Durant, de Lunel ; Jusse, son fils ; Crescas, de Pignan ; Astruc d'En Mascip et son fils Crescon ; Jacob, d'Aubenas ; Abram, de Béziers ; Bonnizas ou Bonisach, fils de Salve, de Nîmes ; Vital, fils d'Abram, de Béziers ; Barbas, fils de Salve, d'Aix ; Vital, du Vigan ; Jusse, fils d'Astruc d'En Mascip ; Bonnizas, fils de Mossé d'En Isaac ; Tauros, de Beaucaire ; Astruc, fils de Bonisach, de Lunel ; Astruc, fils de Baron, de Lunel ; Astruc, fils de Frédol, de Montpellier ; Jusse, fils de Salve, d'Aix ; Ferrier, de Capestang ; Bonisach, fils de Vital, de Montpellier ; Jusse, de Bollène, et Astrugue, sa femme ; Astruc, fils de Salve, de Tarascon ; Momet, de Narbonne ; Jacob, de Lunel ; David, teinturier ; Barbas, teinturier, fils de Mascip, d'Aix ; Abram, corroyeur, de Saint-Gilles ; Nathan, teinturier ; N., fils d'Abram, de l'Escalette (commune de Péguairolles, au-dessus de Lodève) ; Regina, sa femme ; Isaac, fils de Vivas, de Lattes, et Flors, sa femme ; Samuel, de Melgueil ; Isaac, de Lodève ; Crescas, d'Aimargues ; Durant, de Manosque ; Isaac Guershom ; Crescon, fils de David, d'Agde ; Mossé et Bonafos Vital, de Perpignan ; Salomon, père de Jacob, de Nosséran ; Mossé, de Béziers ; Vivas et Jacob, de Nosséran ; Samuel d'En Asser, de Perpignan, Mossé Samuel, son fils ; Bonet, fils de Davin, d'Avignon ; Bonmancip, de Narbonne ; Bonafos, de Melgueil et Bonnedame, sa femme ; Boninzas, de Marseille ; Crescon Cohen ; Abram, de Beaucaire ; Astrugue, fille de Salamias, de Lunel ; Blanche Bonmancip, de Narbonne ; Mossé de Pignan ou de Montagnac ; Jusse, de Lodève ; Salve, de Tarascon ; Ferrier et Jusse, d'Amilhac ; Fava, fille de Jusse ; Davin, frère de Ferrier ; Bonanasc, de Béziers ; Bondia, fils de Vital, d'Aubenas ; Bonanasc, de Lodève ; Aazon, de Largentière ; Stella, fille de Salomon, d'Aubenas ; Salomon, fils de Ferrier, d'Amilhac ; Salomon, de Beaucaire, et sa fille, Bonne Heure ; Salamias, de Lunel ; Astrugue, femme de

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 266.
[2] Pièces justificatives, n° II et suiv.

Bondia, de Beaucaire ; Bonet, de Bouran (?) ; Druda, sa fille ; Salamias, fils de Salomon Nathan et son fils Astruc.

Plusieurs des documents que nous venons de citer nous ont paru assez intéressants pour en donner ici une courte analyse :

En 1293, Ermengarde de Conques, femme de dom Hugo Ricard, bourgeois de Montpellier, aliène pour deux ans et moyennant le prix de dix livres et dix sous melgoriens à Jusse, fils de Durand, de Lunel, les revenus de deux corroieries, qu'elle possède au faubourg de Villefranche [1].

Le 10 mars 1294, Astrugue et son mari, Bonmancip, de Narbonne, louent à Jacques Domigol, mercier, pour la durée de six années et pour le prix de 40 livres de melgoriens, une maison située dans la rue Française « *prope carreriam voccatam ruam Francigenam* ». Jacques Domigol sous-loue, le 23 mars de la même année, cette maison à Bertrand, de Toulouse, mercier [2].

Vivas et Jacob, de Nosséran, s'engagent, par un acte d'association dressé le 4 février 1294, à subir en commun, pendant six ans, tous les frais résultant des poursuites judiciaires qui pourraient être dirigées contre l'un deux par les juridictions séculières et ecclésiastiques de Montpellier et d'autres lieux [3].

Le 12 février 1294, Samuel d'En Asser, de Perpignan, reconnaît devoir cent livres de melgoriens à Bonet, fils de Davin, d'Avignon. Samuel s'engage à payer cette somme à Bonet et à y ajouter cent autres livres, représentant sa part contributive à leur association, valable pour deux années. Parmi les témoins de ce contrat figure le Juif T. Crescas d'En Mascip [4].

Un autre acte d'association intervient, le 14 janvier 1294, entre Ferrier, fils de Salomon, d'Amilhac, et Jusse, d'Amilhac, son beau-père, pour la somme de 90 livres de melgoriens, formant la dot de Fava, fille de Jusse. Le même jour Jusse cède à Ferrier un certain nombre de créances à valoir sur le paiement de la dot de sa fille [5].

Bondia, fils de Vital, d'Aubenas, vend, en 1293, avec le consentement de son curateur, Aazon, fils de Salve, de Largentière, à Bonanasc, de Largentière, les créances que lui et sa cousine Stella, fille de Salomon, d'Aubenas, ont sur Bertrand de Chazeaux et autres débiteurs mentionnés dans le contrat. Dans ce même document Bonanasc et Aazon reconnaissent devoir à Bondia

[1] Pièces justificatives, n° III.
[2] Pièces justificatives, n° X.
[3] Pièces justificatives, n° VIII.
[4] Pièces justificatives, n° IX.
[5] Pièces justificatives, n° XI.

26 livres de melgoriens pour le paiement desquelles Salomon, fils de Ferrier, d'Amilhac, se déclare garant [1].

La même année, un compromis est passé entre Salomon, de Beaucaire, Juif d'Arles, et Salamias, de Lunel, Juif de Montpellier, au sujet du mariage de Salamias avec Bonne Heure, fille de Salomon. Les deux arbitres sont : Durant, de Lunel, et Astrugue, femme de Bondia, de Beaucaire. Ils décident tous deux que Bonne Heure recevra en dot 80 livres de melgoriens et que son mariage sera célébré, au mois d'août 1293, à Montpellier ou à Arles, au choix de Salamias. Deux Juifs, T. Isaac Guershom et Irahel, de Béziers, figurent parmi les témoins de l'acte [2].

La même année encore, Bonnet, de Bouran (?), charge, par une procuration qu'il lui a donnée en son nom et au nom de Druda, sa fille, Bonafos, de Melgueil, de régler les affaires qu'il a engagées avec Salamias, fils de Salomon Nathan et son fils Astruc. La même procuration doit servir à Bonafos pour arranger les affaires de Bonet et de Salamias, pour lesquelles tous deux ont eu recours à l'arbitrage de Momet, de Narbonne, et de Tauros, de Beaucaire [3].

Le registre des notaires nous a, en outre, conservé le nom d'un juif, Mossé, de Béziers, qui, en 1293, fut condamné par contumace, sur les réquisitions de Pons Brunenc, procureur de Jean Tauros et excommunié par les églises de Montpellier, sur l'ordre du prieur de Launas, juge délégué par le Saint-Siège [4]. S'agirait-il d'un juif converti? C'est probable.

Documents nos XVII-XVIII.

En vertu de la cession de Montpelliéret, faite, en 1293, par l'évêque de Maguelone, Bérenger de Frédol, à Philippe le Bel, le roi de France était devenu suzerain direct de la seigneurie de Montpellier et avait un droit supérieur sur les Juifs qui habitaient le domaine du roi de Majorque. En 1306, malgré la résistance de Jayme II, les Juifs de Montpellier durent donc, eux aussi, prendre le chemin de l'exil et abandonner tous leurs biens, qui furent vendus à l'encan [5].

Leur absence fut de courte durée. Le roi Sanche leur permit, en 1319, de revenir à Montpellier et d'y faire, comme nous l'avons

[1] Pièces justificatives, n° XII.
[2] Pièces justificatives, n° XIII.
[3] Pièces justificatives, n° XIV.
[4] Pièces justificatives, n° XVI.
[5] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, pp. 102, 309-324.

dit [1], l'acquisition d'un cimetière. C'est également à ce prince qu'ils doivent d'avoir pu échapper, en 1320, à la fureur des Pastoureaux. Sur l'ordre de Sanche, Jean de Rouergue, un des chefs des Pastoureaux, venu à Montpellier avec l'intention de persécuter les Juifs, fut pris et pendu. Les autres se dispersèrent. Cette haute protection n'abandonna jamais les Juifs de Montpellier. Pendant tout le règne du roi Sanche ils vécurent paisibles et heureux. Les habitants de Montpellier ne manifestèrent aucune animosité contre eux et les chanoines de Maguelone eux-mêmes les comprirent dans la faveur qu'ils accordaient aux pauvres qui débarquaient dans leur île [2].

En l'année 1348, Jayme III, fils de Sanche, vendit Montpellier au roi de France, Philippe de Valois, pour le prix de 120,000 écus d'or. A partir de cette époque, la situation des Juifs changea complètement. Jaloux des libertés et des immunités dont jouissaient les Juifs, les Consuls de Montpellier provoquèrent, en 1363, une ordonnance du roi Jean qui les obligea à porter dorénavant sur leurs vêtements une marque distinctive [3]. En 1368, les mêmes Consuls leur défendirent de boire ou de puiser de l'eau à un autre puits que celui qui leur était assigné [4].

Lorsque le roi Charles V monta sur le trône, tous les Juifs du royaume de France s'engagèrent à verser dans le trésor royal, comme don de joyeux avènement, quatre mille francs d'or. Ceux du Languedoc n'ayant pas payé leur quote-part, le comte d'Etampes, gardien de leurs privilèges, ordonna à Salomon, de Moncurchau (?) de rassembler tous les Juifs de cette contrée et de les contraindre, suivant l'assiette fixée par lui, « par prise, vendite et explectation de leurs biens », à s'acquitter de la dette qu'ils avaient contractée [5].

Le Conservateur des privilèges avait le droit de connaître seul de toutes les actions tant civiles que criminelles intentées contre les Juifs. Mais ces privilèges n'étaient pas toujours respectés. Ainsi,

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 265.

[2] « De pane canonicorum debet dare Prepositus omnibus venientibus et commorantibus infra insulam, cujuscumque status et conditionis existant, *etiam Judeis* et Sarracenis. » Arch. dép., Cartul. de Maguelone. Reg., E., fol. 3. Cf. Germain, ouvr. cité, t. II, p. 246.

[3] Arch. mun., Arm. 9, Cass. XX, n° 16.

[4] « Premieramens que los juzieus ni las juzieuns habitans en Montpellier non auzon pozar ni beure ayga en negun pos de Montpellier, ni en tot lostal daquel, sinon en l. solet pos, lo cal nos lur assignaren, afin que los crestians non beuon lars sobras pudytas ni autres escandals, o autres non se y puescon estalvar. » — Petit Thalamus, p. 166-167.

[5] Pièces justificatives, n° XVII.

en 1365, Charles V, par une ordonnance datée de Villeneuve-lès-Avignon, fut obligé de faire défense au baile établi à Montpellier de connaître dorénavant des causes des Juifs, desquels le comte d'Etampes était seul juge [1].

Documents nos XIX-XX.

Pour garantir leur cité des ravages des *Grandes Compagnies*, les Consuls de Montpellier firent entourer, en 1362, les faubourgs d'une palissade. La même année, dans un but de défense et de sécurité plus parfaites, ils se virent réduits à abattre une partie des faubourgs et à agrandir les murailles et les fossés. Les Juifs, ainsi qu'il résulte d'un certificat d'Etienne de Clapiers, baile de Montpellier, contribuèrent pendant deux années, en 1362 et en 1363, aux charges de la ville pour la somme annuelle de cent florins d'or [2].

Le seigneur de Montpellier était, à cette époque, Charles, roi de Navarre. Les Consuls, pour mettre la ville à l'abri des incursions des Grandes Compagnies, résolurent de l'entourer d'une nouvelle muraille. Les Juifs prétendirent, en vertu d'engagements antérieurs contractés avec les officiers du roi, être dispensés de toute participation à cette dépense. Leur exemple ayant été suivi par un certain nombre de chrétiens, les Consuls s'adressèrent au roi et firent valoir à ses yeux le grave danger que ce refus pourrait entraîner pour la sécurité de la ville. Charles de Navarre écouta leurs plaintes et, par une ordonnance datée de Saint-Jean-Pied-de-Port (18 février 1374), ordonna à ses officiers de contraindre les Juifs et les Juives à contribuer selon leurs moyens « *racionabiliter et secundum facultates* », tout comme les chrétiens, à la construction de la nouvelle enceinte. Le roi de Navarre enjoignit, en outre, à ses officiers de ne pas permettre aux chrétiens de saisir cette occasion ou toute autre pour molester les Juifs qui habitaient sa seigneurie [3].

Document no XXI.

Au mois de janvier 1374, le roi de Navarre ordonna à son lieutenant royal, Pierre Amance, de le renseigner sur les juridictions dont relevaient les Juifs de Montpellier. Celui-ci manda à son

[1] Pièces justificatives, no XVIII.
[2] Pièces justificatives, no XIX.
[3] Pièces justificatives, no XX.

palais des témoins qui firent, en sa présence, les dépositions suivantes :

1° Le baile et les autres officiers ordinaires de la ville de Montpellier ont l'habitude de connaître des causes civiles et criminelles des Juifs et des Juives ;

2° Avec le consentement du gouverneur royal, les Consuls se sont récemment permis d'enlever les portes des maisons juives pour la levée du fouage et des taxes ordinaires et autres exigées des Juifs en vue de la fortification et de la clôture de la ville [1] ;

3° Les représentants de la communauté juive déclarent ne pas pouvoir traiter avec les consuls, défense leur en ayant été faite par le gouverneur royal ;

4° Les Juifs veillent, jour et nuit, à la garde des portes de la ville, suivant l'ordre qui leur est donné par les septains [2].

Notre document contient un 5e paragraphe relatif à l'institution des sergents chargés de visiter les hôtels et d'adresser aux Consuls un rapport sur les étrangers qui y sont descendus [3].

Sous le règne de Charles VI, les Juifs de Montpellier obtinrent l'autorisation de construire une nouvelle synagogue remarquable, suivant l'expression de l'acte qui nous fait connaître ce fait [4], par l'ornementation du Tabernacle et par le nombre considérable des lampes. L'évêque de Maguelone, s'appuyant sur un usage ancien d'après lequel aucune école ni aucune synagogue ne pouvait s'ouvrir sans son consentement préalable, essaya de revendiquer pour son église la propriété de la synagogue ; il finit cependant par accepter une transaction aux termes de laquelle il permit à la communauté juive, représentée par Hélie de Loan et Samuel Caïl, de se livrer librement à l'exercice de son culte dans la synagogue. Pour prix de sa condescendance, l'évêque exigea des Juifs le respect de sa personne et le paiement d'une somme de 400 livres tournois (13 mai 1387).

Il ne fut pas donné aux Juifs de Montpellier de jouir longtemps

[1] En 1350, le roi Jean avait autorisé les Consuls à enlever les portes des maisons de ceux qui refuseraient de payer les tailles, et Charles V accorda, en 1365, à ces mêmes Consuls, le droit d'entretenir deux sergents investis de la mission expresse de saisir les propriétés mobilières et immobilières de quiconque ne s'exécuterait pas de bonne grâce pour sa quote-part de l'impôt général. Germain, ouvr. cité, t. II, p. 235.

[2] Comme dans plusieurs villes du midi de la France, les habitants de Montpellier étaient, selon leur profession, répartis en sept catégories appelées échelles (escalas). Ce classement, établi en raison des sept jours de la semaine, avait pour premier objet la garde des portes de la ville. Un statut spécial assignait à chaque catégorie un jour particulier pour ce service. — Petit Thalamus, statuts de Montpellier.

[3] Pièces justificatives, n° XXI.

[4] Ce document a été publié par Bédarride, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, Notes, p. 539-542.

de leur synagogue. Ils durent bientôt l'abandonner, en vertu de l'édit royal du 17 septembre 1394, qui les bannit à perpétuité du royaume de France. Ils se retirèrent, pour la plupart, en Provence et dans le Comtat-Venaissin, et ce n'est que trois siècles plus tard que nous verrons quelques-uns de leurs descendants demander l'hospitalité à une cité à la splendeur de laquelle leurs ancêtres avaient tant contribué.

Nimes, le 3 juin 1891.

SALOMON KAHN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

CONFIRMATION DES PRIVILÈGES DES JUIFS DE MONTPELLIER PAR LE ROI JAYME Ier D'ARAGON.

18 octobre 1252.

Noverint universi quod nos Jacobus, Dei gratia rex Aragonum, Majoricarum et Valentie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispessulani, per nos et nostros laudamus, concedimus et confirmamus vobis, Astruch de Carcassona et Abraham, filio quondam Boneti Judei, et toti universitati Judeorum in Montepessulano habitantium, presentium et futurorum, omnia instrumenta et privilegia, a nobis et a nostris antecessoribus vobis concessa et confirmata, super vestris franchitatibus et consuetudinibus et quibuslibet aliis causis, et specialiter privilegium quod vobis concessimus super tributo quod nobis dare tenemini annuatim, volentes et concedentes vobis quod predicta privilegia omnia et singula perpetuam et plenariam habeant firmitatem, mandantes tenenti locum nostrum in Montepessulano et bajulo curie et consulibus ejusdem loci et universis aliis officialibus et subditis nostris, presentibus et futuris, quod predicta privilegia vobis et vestris successoribus inviolabiliter observent et observari faciant et contra ea vel eorum aliqua non veniant nec aliquem venire permittant. Datum Barchinone, xv kalendas Novembris, anno Domini M.CC.L. secundo.

Signum ✠ Jacobi, Dei gratia regis Aragonum, Majoricarum et Valentie, comitis Barchinone et Urgelli et domini Montispessulani.

Testes sunt :

G. de Montecat.
R. Bereng. Dager.
G. de Angelaria.
B. de Cintillis.
Bertrandus de Ahones.

Signum Petri Andree qui, mandato domini regis, hoc scripsit, loco, die et anno prefixis.

Analyse, du XIII^e^ siècle, en marge : *Carta cal rei Jac confermet las franquesas als Juseus de Monpelier que lor avia dadas.* — (Arch. mun. de Montpellier, *Grand Thalamus*, fol. 44 v°, pièce n° 91.)

II.

Registre des délibérations du Conseil de Ville de 1293.

(Archives municipales de Montpellier.)

Crescas de Piniano (fol. 21 r°, 6 kl. nov.).
Astruc deu (ou den) Mascip (fol. 22 v°, 5 kl. nov.).
Crescon, filius Astruc deu (ou den) Mascip (ibid., 5 kl. nov.).
Jacob de Albenascio (fol. 24 r°, 5 kl. nov.).
Abram de Biterris (fol. 24 r°, 5 kl. nov.).
Bonnizas, filius Salves de Nemauso (fol. 26 r°, non. nov.).
Vitalis, filius Abram de Biterris (fol. 26 v°, non. nov.).
Barbas, filius Salves de Aquis (fol. 27 r°, 8 id. nov.).
Vitalis de Vigina (fol. 27 v°, 8 id. nov.).
Crescon et Jusse, filii Astruc den Mascip (fol. 28 r°, 5 id. nov.).
Bonnizas, filius quondam Mosse den Ysac (fol. 28 r°, 4 id. nov.).
Tauros de Bellicadro (fol. 28 v°, prid. id. nov.).
Astruc, filius quondam Bonysac de Lunello (fol. 29 r°, id. nov.).
Astruc, filius Baroni (?) de Lunello (fol. 34 v°, 16 kl. dec.).
Astruc, filius Fredoli (?) de Montepessulano (fol. 36 r°., 14 kl. dec.).
Jusse, filius Salves de Aquis (fol. 36 v°, 12 kl. dec.).
Ferrerius de Capitestagno (fol. 37 r°, 8 kl. dec.).
Bonysac, filius Vitalis de Montepessulano (fol. 38 r°, kl. dec.).
Astrugus, filius Salves de Tarascone (fol. 38 r°, kl. dec.).
Monetus (?) de Narbona (fol. 38 v°, prid. non. dec.).
Jacob de Lunello (fol. 38 v°, prid. non. dec.).
Davinus, tincturerius (fol. 43 r°, 7 id. dec.).
Barbas, tincturerius, filius quondam Mascipi de Aquis (fol. 47 r°, 6 id. dec.).
Abram de Sancto Egidio, corraterius (fol. 47 v°, 3 id. dec.).
Nathan, tincturerius (fol. 48 r°, 18 kl. jan.).
N. (nom mq.), filius quondam Abram de Scola (ibid.).
Regina, uxor Abr. de Scola (ibid.).

Et juramus, scilicet ego, dictus Nathan, ad sanctam legem Moysi, et ego, dicta Regina, per fidem meam (ibid.).
Ysac, filius quondam Vivas de Latis, et Flors, ejus uxor (fol. 49 r°, 16 kl. jan.).
Samuel de Melgorio (ibid.).
Ysac de Lodova (fol. 49 v°, 15 kl. jan.).
Crescas de Armazanicis (fol. 49 v°, 15 kl. jan.).
Durantus de Mannasca (fol. 50 v°, 11 kl. jan.).
Ysac Guershom (fol. 52 r°, 4 id. jan.).
Crescon, filius Davini de Agatha (fol. 52 r°, 4 et 3 id. jan.).
Mosse Vitalis de Perpiniano (fol. 57 r°, kl. febr.).
Bonafos Vitalis de Perpiniano (ibid.).
Salamon de Naserena, quondam pater Jaco de Naserena (fol. 57 r°, 11 kl. febr., li 12).
Mosse de Biterris (fol. 62 r°, 6 kl. febr.).
Vivas et Jaco de Naserena (fol. 64 v°, prid. non. feb.).
Samiel den Asser, habitator Perpiniani (fol. 76 v°, prid. id. febr.).
Mosse Samiel (ibid.).
Bonetus, filius quondam Davini de Avinione (ibid.).
Bonmascip de Narbona (fol. 78 r°, 14 kl. mart.).
Bonafos de Melgorio (fol. 78 v°, 14 kl. mart.).
Bonadomina, ejus uxor (ibid.).
Boninzas de Mass. [ilia ?] (fol. 80 r°, 6 kl. mart.).
Crescon Cohen (ibid.).
Abram de Bellicadro (fol. 85 v°, 3 non. mart.).
Astruga, filia Salvinias (?) de Lunello et Blanche, uxor Bonmascip de Narbona (fol. 87 v°, 6 id. mart.).
Mosse de Piniano, alias de Montanhaco (fol. 93 r°, 16 kl. apr.).
Jusse de Lodova (fol. 94 r°, 15 kl. apr.).
Salves de Tarascone (fol. 94 v°, 14 kl. apr.).

III.

1293.

Item, XI kls. Novembr.

Ego, Ermenjardis de Conchis, uxor domini Hugonis Ricardi, burgensis Montispessulani, per me et meos, bona fide et bono animo, vendo et titulo perfecte venditionis derelinquo tibi, Jusse, Judeo, filio Duranti de Lunello, Judei, et tuis, hinc ad festum sancti Micahelis et a dicto festo in duos annos proxime continuos et completos, totum usaticum, LXX. sol. Mlgr. quod mihi Pontius de Lunello, blanquerius, singulis annis in festo sancti Micahelis prestare et dare debet pro duobus operatoriis blanquerie que sunt in suburbiis Montispessulani, in tenemento de Villafrancha, que dictus Pontius utiliter seu quasi tenet et possidet sub meo directo dominio, laudimio

et consilio et censu seu usatico annuo predicto LXX sol. Mlgr. Pesle (*sic*) autem hujus vendicionis scio, assero, confiteor et cognosco me a te habuisse et numerando recepisse decem libr. et X sol. Melgr., in quibus ren. etc, promitens tibi recipienti quod totum predictum usaticum per totum dictum tempus singulis annis in dicto festo sancti Micahelis te et tuos faciam habere et percipere pacifice et quiete et ab omni inpediente et contradicente persona in judicio et extra te et tuos jure deffendam etc, cedens tibi jura et actiones mihi occasione dicti usatici per dictum tempus competentes... Verum si predictum usaticum a predicto Pontio et suis singulis annis in festo sancti Micahelis non haberes seu reciperes, ego promito tibi stipulanti et recipienti singulis annis per totum dictum tempus dare et solvere LXX sol. Mlgr. ad tuam et tuorum comonitionem et omnimodam voluntatem, quod nisi facerem, omne dampnum ete, credendo etc, pro quibus obligo tibi et tuis me et omnia bona mea etc, asserens me nichil dixisse etc, ren. etc, et jur. etc. Pro quibus universis et singulis per dictam dominam Ermenjardam promissis tenendis et complendis necnon et pro dictis LXX sol. singulis annis per totum dictum tempus dandis et solvendis tibi, dicto Jusse, et tuis ad tuam comonitionem et omnimodam voluntatem, si eos a dicto Pontio de Lunello non haberes in dicto festo sancti Micahelis, ego, Raymundus Germani, piperarius, constituo me tibi, dicto Jusse, recipienti, sub mei et bonorum meorum efficaci obligatione debitorem et reum in solidum principalem, ren. etc, et promito per fidem meam etc.

T. Guillelmus Andree..., dominus Guillelmus Sabbaterii, prior ecclesie Beate Marie de Villa Franca, et ego, etc.

Post hoc, anno quo supra, scilicet. x. kls. Novembr., Durantus de Lunello, Judeus, pater et legitimus administrator dicti Jusse, presente, petente, volente et consentiente dicto Jusse de predicta vendicione et omnibus et singulis suprascriptis, certioravit dictum Pontium de Lunello, inhibens ei ne amodo dicta usatica per predictum tempus solvat dicte domine Ermenjardi, et dictus Pontius dixit quod propter predicta non cessaret quin dicta usatica solveret dicte domine Ermenjardi, quibus dictus Durantus pater et dictus Jusse filius non concesserunt, ymo expresse contradixerunt.

T. Guillelmus Bruni, Aldebertus Ricols, blanquerii, et ego, etc.

(Ib., fol. 18 v°–19 r°.)

IV.

QUITTANCE D'ACOMPTE SUR EMPRUNT FAIT PAR CRESCAS DE PIGNAN.

27 octobre 1293.

It. sexto kls. Novembr.

Ego, Marquesius Boclandi, campsor, confiteor tibi, Crescas de Pinano, Judeo, quod tu solvisti mihi sex libras et XIII sol. et III d.

Mlgr., quas mihi debuisses solvisse in proxime preterito festo Sancti Micahelis de illis XXI libris Mlgr., in quibus tu mihi es obligatus cum instrumento scripto per B. Joliani, notarium Montispessulani, de quibus sex libris teneo me a te pro paccato etc. in quibus etc., de quibus sex libris facio tibi absolutionem etc. et pactum de non agendo etc. salvo in residuo jure meo etc. T. Bernardus de Vilareto, vecturarius, Stephanus Spator. (?) et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 21 r°.)

V.

ACHAT DE SOIE PAR JUSSE DE BOLLÈNE. — 27 octobre 1293.

It. sexto kls. Novembris.

Ego, Jusse de Bolena, Judeus, et ego, Astruga, ejus uxor, etc, confitemur et quisque in solidum nos debere tibi, Marie Orlhaque, uxori quondam B. de Orlhaco, mercerii, IIII^{or} libr. et XIX sol. et sex d. Mlgr., pro cerico tantum valenti, quod a te ex causa emptionis habuimus, in quibus ren. etc, quas et quos promitimus et quisque in solidum tibi recipienti dare et solvere ad tuam omnimodam voluntatem, pro quibus obligamus specialiter et pignori tradimus tibi et tuis quandam clamidem nostram de scorleto cum pannis (?) de anssa (?) mera etc. ren. etc. et promitimus per fides nostras etc.

T. Guillelmus Pastoris, B. Laurencii, corraterii, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier de 1293, fol. 21 r°.)

VI.

EMPRUNT A ASTRUC DEN MASCIP. — 28 octobre 1293.

It. quinto kls. Novembr.

Ego, Johannes de Figareto, parrochie de Agusanicis, et ego, Guillelma, ejus uxor, etc., confitemur et quisque in solidum nos debere tibi, Astruc Den Mascip, Judeo, XLII sol. et II d. Mlgr. et tria quartalia frumenti, ex causa mutui, in quibus ren. etc., quos et que promitimus et quisque in solidum, sub nostri et bonorum nostrum obligatione, dare et solvere tibi recipienti per hos terminos, scilicet dictum bladum in festo Sancti Petri de Augusto et dictos denarios in sequenti festo Sancti Micahelis, alias dabimus tibi pro lucro etc. ren. etc. et jur. etc. actaque sunt etc.

T. Johannes Palla, Pontius Palla, fratres, ordearii, et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 22 v°.)

VII.

1.

QUITTANCE DONNÉE PAR ISAAC, FILS DE FEU VIVAS DE LATTES, ET FLORS, SA FEMME, A SAMUEL DE MELGUEIL, SON BEAU-PÈRE, POUR LA RESTITUTION D'UN DÉPÔT DE 36 LIVRES MELG., PLACÉES A INTÉRÊTS PAR ISAAC CHEZ SAMUEL, LE 10 NOVEMBRE 1289.

Montpellier, 17 décembre 1293.

It. XVI kls. Jan.

Ego, Ysac, Judeus, filius quondam Vivas de Latis, et ego, Flors, ejus uxor, etc., ambo simul et quisque nostrum confitemur et recognoscimus tibi, Samieli de Melgorio, Judeo, patri mei dicte Flors, quod tu nobis plenarie et integre satisfecisti in illis triginta et sex libris Mlgr., quas a nobis habebas et tenebas in comanda et in quibus tu mihi, dicto Ysac, eras obligatus, ex causa comande, prout continetur in instrumento dicte obligationis, scripto per Johannem Grimaudi, notarium Montispessulani, sub anno Domini millesimo ducentesimo et octogesimo nono et IIII° idus Novembris, necnon satisfecisti nobis plenarie in omnibus et singulis lucris, que fecisti cum dicta comanda per tantum tempus per quod dictam comandam tenuisti, de quibus lucris tu nobis rationem plenariam reddisti, que lucra tu debebas nobis dare et restituere, prout in dicto instrumento dicte obligationis plenius continetur, quod instrumentum et omnia et singula in eo contenta cassamus, delemus, irritamus penitus et anullamus et viribus et efficacia totaliter destituimus et carere in perpetuum volumus tocius roboris firmitate. De quibus omnibus et singulis tenemus nos a te quam plurimum pro paccatis etc. in quibus ren. etc. et de predictis universis et singulis te et tuos in perpetuum absolvimus et quitamus etc. et quicquid juris et actionis nobis seu alteri nostrum pro predictis vel eorum occasione competeret vel competere posset, tibi et tuis damus, cedimus et mandamus, solvimus, guerpimus et omnino remittimus nunc et in perpetuum, facientes de predictis universis et singulis tibi, stipulanti et recipienti, plenam et generalem absolutionem etc. et pactum validum et sollempne de non petendo amodo a te seu tuis aliquid de predictis et de non ulterius agendo contra te seu tuos, occasione aliqua premissorum, prout melius etc. promitentes tibi recipienti quod contra predicta nunquam veniemus etc. et nichil diximus etc. ren. etc. et jurantes ad sanctam legem etc.

T. Johannes de Brugueria, posanderius, Augerius Tamhane (?), clertor, et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 49 r°.)

2.

Anno M. CC. nonagesimo tercio.

XVI. kls. Januarii. Ego, Samiel de Melgorio, Judeus, confiteor et cognosco tibi, Ysac, filio quondam Vivas de Latis quod ego, tamquam utilis negotiorum gestor et de peccunia tua, quam a te in comandam habebam, contraxi nomina infrascripte : primo LVI sol., in quibus Stephana Fabressa et B. ejus filius de Melgorio sunt mihi obligati, cum instrumento facto per B. Catalani, notarium Melgoriensem. Item, Jacobus Boneti et ejus uxor, de Melgorio, in XVI sol. cum instrumento facto per B. de Gravezon, notarium Melgoriensem. Item, R. Visiani et ejus uxor, XXXII sol., cum carta Johannis Tauros, notarii. Item, B. Fabri, de Melgorio, XXVI sol., cum carta B. Catalani. Item, B. Sacriste, Jo. (?) Bonan, de Melgorio, XXVII sol., cum carta Jo. Tauros notarii. Item, P. Bidocii et Maria, ejus uxor, de Melgorio, XXVII sol., cum carta B. Gravezon. Item, Joh. Costa et ejus uxor, XXVIII sol., cum carta B. Gravezon. Item, Bertrandus Guiraudi de Provincia, habitator Melgorii, et ejus uxor Stephania, XXVII sol., cum carta Jo. Tauros..... Item, R. Ynardi et Guiraudus Ruta, XX sol., cum carta B. de Trilia. Item, in XI sol. de illis XXII sol. in quibus mihi et Abram, generi meo, sunt obligati B. Matarani et Guillelma et Beatrix, sorores ejus, cum carta G. Garini..... Item, predicti Ysac et Flors, ejus uxor, absolverunt dictum Samielem de dictis XXXVI libr. et de omnibus lucris.

T. Johannes de Bruguería, Augerius de Amiliano et ego etc.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

VIII.

Acte d'association entre Vivas et Jaco de Nosséran.

Montpellier, 4 février 1294 (n. st.).

Item, pridie nonas Februarii.

Nos Vivas et Jaco de Naserena, Judei, fratres, habitatores Montispessulani, ad invicem pascicimur pacta et conventiones ad invicem facimus et contrahimus, in modum videlicet infrascriptum. Promitimus siquidem et convenimus vicissim alter alteri, hinc inde interveniente stipulatione mutua et sollempni, quod si hinc ad proxime instans festum Sancti Micahelis et a dicto festo in quinque annos aliqua curia ecclesiastica vel secularis seu aliquis judex secularis vel ecclesiasticus ordinarius vel extraordinarius, delegatus vel subdelegatus, seu alius quicumque in Montepessulano vel extra, ubicumque procederet contra nos seu alterum nostrum ad inquisitionem aliquam ex officio vel ad accusationem vel denunciationem

alicujus, et ob id oporteret nos seu alterum nostrum componere, transigere, pascisci vel condempnari sive mulctari vel aliquid dari vel prestari, quod ratum illud nec non et omnes expensas, quas fieri quoque mihi contingeret in pro sequendo predicta, solvantur et solvi debeant de bonis et peccunia nobis adinvicem communibus. Et hec tenere, servare, complere et in nullo contra venire adinvicem promitimus sollempniter stipulatione communi (?) interposita sub nostri et bonorum nostrorum efficaci obligatione intelveniente hinc inde sollempni, nostre fidei plevimento.

T. Johannes Tibaudi, Johannes Bonpar et ego etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier de 1293, fol. 64 v°.)

IX.

CONTRAT DE COMMANDITE ENTRE SAMUEL DEN ASSER, JUIF DE PERPIGNAN, ET BONET, JUIF, FILS DE DAVIN D'AVIGNON, POUR LA VALEUR DE 200 LIVRES MELG., FOURNIES PAR SAMUEL DEN ASSER, DONT 100 LIVRES MELG. SONT DUES PAR SAMUEL DEN ASSER A BONET. — Montpellier, 12 février 1294 (n. st.).

It., pridie idus Februarii.

Ego, Samiel den Asser Judeus, habitator Perpiniani, scio, assero et in veritate confiteor et cognosco me debere tibi, Boneto, Judeo, filio quondam Davini de Avinione, Judei, et tuis centum libr. Mlgr., ex causa mutui, in quibus scienter et expresse renuncio excepcioni non numerate peccunie et non habite seu recepte, quas quidem C. libr. promito, sub mei et bonorum meorum efficaci obligacione, dare et solvere tibi stipulanti et recipienti et tuis in pace et absque contradictione apud Perpinianum in proxime instanti festo omnium sanctorum, in modum videlicet infrascriptum inter me et te ex pacto precise et expresse condictum, videlicet quod, adveniente termino dicte solutionis, ego ex pacto inter me et te sollempniter condicto et inhito, debeo ponere dictas C. libr., quas tibi debeo, in quadam archa communi, in qua eciam arche ego debeo de meo proprio ponere alias centum libras Mlgr., cujus archa ego tenere et habere debeo unam clavem et Mosse Samiel, filius meus, nomine tuo, aliam clavem. Cum quibus ducentis libr. ego, predictus Samiel den Asser: et ego, predictus Bonetus, renunciantes ut ex tunc adinvicem, simul contrahimus societatem inter nos duraturam a dicto festo proxime instanti omnium sanctorum in duos annos tunc proxime continuos et sequentes; cum quibus. CC. libris ego, dictus Samiel den Asser debeo per totum dictum tempus duorum annorum, per quod dicta societas est duratura, negotiari bene et fideliter ad commune mei et tui proficuum, periculum eciam et resegne (?), ita videlicet quod omni lucro et questu quod ego, durante dicta societate, cum dictis. CC. libris quocumque modo fecero et adquisiero, tu

debes habere medietatem et ego aliam, in dampnum vero, si quod in predictis, quod Deus advertat, adesse contigerit, tu succedes in medietate et ego in alia. Qua quidem societate finita, tu, dictus Bonetus, ex pacto inter me [et] te inhito, habebis et habere debes electionem recipiendi, pro parte te contingente sortis, lucri et questus, quod factum fuerit, dicta societate durante, cum dictis. CC. libris, medietatem omnium et singulorum nominum sive creditorum, que ex predictis tunc contracta fuerint, dicta societate durante, videlicet illam medietatem dictorum nominum sive creditorum, quam tu, dictus Bonetus, magis volueris et elegeris. Si vero ego et tu, processu temporis, convenerimus predictam societatem ultra dictum tempus inter nos duraturam, quandocumque ex tunc dictam societatem finiri contigerit, et ego et tu, ex pacto inter nos adinvicem inhito, debemus amicabiliter et concorditer omnia et singula nomina sive credita ex predictis tunc contracta inter nos equis partibus dividere, ita quod tu habebis dictorum nominum sive creditorum medietatem et ego aliam, promitens et conveniens ego, dictus Samiel, quod in dicta societate bene et fideliter me habebo et cum dictis. CC. libris utiliori modo quo potero negociabor bonum, verax et legale computum et rationem plenariam, omni lucro et questu, quod cum predictis fecero et adquisiero, nichil inde tibi subtrahan, celabo seu alias occultabo, tibi et tuis reddam, predicto Boneto stipulante sollempniter et recipiente, et partem te contingentem de dicta sorte, lucro et questu quod cum predictis, durante dicta societate, quocumque modo fecero et adquisiero, ipsa finita, tibi et tuis in pace et absque contradictione, omni excepcione, dilacione, compensacione, deductione et retentione penitus cessantibus et exclusis, plene et integre reddam et restituam, reddere et restituere tibi recipienti promito, ad tuam vel tuorum commonitionem et omnimodam voluntatem, cum plena et integra restitucione dampnorum etc. credendo etc. Pro quibus universis et singulis etc. obligo tibi, dicto Boneto, et tuis me et omnia bona mea etc. et jur. ad sanctam legem Moysi etc. Pro quibus universis et singulis ego, Mosse Asser, Judeus, frater dicti Samielis, constituo me pro dicto Samiele, fratre meo, tibi, dicto Boneto, fidejussorem, debitorem et reum in solidum principalem, sub obligatione bonorum meorum etc. ren. etc. et promito per fidem etc.

T. Crescas den Mascip, Judeus, Stephanus de la Cesta, fusterius, Augerius de Amiliano, clertor, et ego, etc. — Ex hac nota sumpsi duo instrumenta per alphabetum divisa.

(Arch. municip. de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 76 v°.)

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

UNE INSCRIPTION SABÉENNE

Dans le numéro 43 de cette *Revue*, M. Halévy m'honore d'une réplique relativement à l'inscription judéo-sabéenne que j'ai publiée dans le journal *Das Ausland*, numéro 2 du 12 janvier 1891.

L'inscription en question est ainsi conçue :

רך ותברך סם רחמנן ל.סמין וישראל ו
אלההמו רב יהד להרד עבדהמו ושהרם ו
. . . . . .

Dans la première ligne, il est bien possible de lire ולבסמין, au lieu de לסמין, parce que, effectivement, il semble manquer une lettre entre le ל et le ס. De même, on peut admettre à la fin de la première partie de la deuxième ligne la lecture לדהרדא, au lieu de לדהרד, parce que la pierre est cassée en cet endroit. Le ו de ושהרם ne me paraît être qu'une dittographie provenant d'une faute de copie, donc retombant à ma charge, ce qui est bien explicable si l'on sait que j'ai dû faire démolir la partie supérieure d'une maison pour pouvoir parvenir près de l'inscription, que je devais copier en me trouvant dans une position bien incommode. Mais, en admettant toutes les corrections de M. Halévy, il m'est impossible de souscrire à la traduction que donne M. Halévy de cette inscription ; car on pourrait tout au plus proposer la traduction suivante :

« Loué soit et béni le nom du miséricordieux qui est dans le ciel et (le nom) de Israël et de leur dieu, le seigneur de Juda (des Juifs), qui (un verbe au passé) leur serviteur Schâhir et..... »

Mais je crois que nous ne nous trouvons pas en face du commencement de l'inscription. Probablement les deux lignes étaient précédées d'une autre qui contenait les noms des auteurs de l'inscription, de sorte qu'il faut traduire :

N. N., N. N. et N... ont... Béni et loué soit le nom du miséricordieux qui est dans le ciel (ou : du ciel) et (le nom) de Israël et (de) leur dieu le seigneur de Juda (des Juifs ?) qui a..... leur esclave Schâhir et.....

A mon avis, rien de plus clair que cela. Où trouver dans cette inscription le paganisme ? Quel dieu mystérieux serait ce Rbjhd supposé par M. Halévy ? *Aucune* des milliers d'inscriptions sabéennes ne fait mention d'un nom pareil. De même il nous faut tenir compte de ce que le nom de dieu רחמנן ne se trouve en Arabie que dans les inscriptions *datées*, et jamais avant le troisième siècle après Jésus-Christ. Serait-ce à cette époque que le paganisme aurait été introduit en Arabie ? Impossible, car c'est justement l'époque de l'apparition du monothéisme dans les parages de la mer Rouge.

E. Glaser.

RÉPLIQUE DE M. HALÉVY.

Je vois avec plaisir que M. Glaser admet maintenant ma traduction du mot דבשמין par « qui est dans le ciel », au lieu de celle de « Seigneur du ciel » qu'il avait donnée dans l'*Ausland ;* il reconnaît également la vraisemblance de la lecture דהורא que j'ai conjecturée d'après le contexte. Je l'en remercie bien sincèrement. J'espère même qu'il finira par se rallier à ma traduction du reste de l'inscription lorsqu'il voudra bien examiner les raisons suivantes qui m'empêchent d'accepter celle qu'il propose actuellement :

1° Si j'ai bien compris, les auteurs de l'ex-voto auraient voulu louer *premièrement* le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel ; *secondement* le nom d'Israël ; *troisièmement* le nom de leur dieu, le Seigneur des Juifs. On avouera que c'est une rédaction bien bizarre et absolument hors d'usage dans le style lapidaire.

2° L'expression « louer le nom d'Israël » est impossible ; on loue le *nom* de Dieu, parce que le mot « nom (שם , סם) » signifie aussi « personne, essence », ce qui n'est pas le cas quand il s'agit d'un peuple ; dans ce cas on dit ברך ישראל, sans faire intervenir le mot שם.

3° Il est inimaginable que les auteurs de l'inscription, s'ils étaient des Juifs ou des convertis au judaïsme, aient appelé Dieu « le Seigneur des Juifs », ils auraient dit tout simplement « notre Seigneur ».

4° Dès le moment que le « Miséricordieux [1] qui est dans le ciel » est différent du « Seigneur des Juifs », le premier ne pourrait être qu'un dieu païen, mais un paganisme qui fait sien le dieu unique par excellence n'a jamais existé.

5° Au point de vue de la grammaire, le mot שם ne saurait se rapporter ni à וישראל ni à ואלהימו ; il faudrait ושמו וישראל ואלהימו.

6° Le suffixe pluriel de ואלהימו ne peut pas se rapporter à ישראל, qui est un singulier.

Cela suffira probablement pour convaincre M. Glaser, ou du moins les autres sémitisants, que le seul sens possible de l'inscription est celui que j'en ai proposé avant même d'avoir vu l'original, savoir :

Soit loué et béni le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel. Et quant à Yasurêl et à (*... et à..., ils ont remercié les dieux X, Y et Z*) *et leur dieu Rbyhd* (nom probablement mal copié) *qui ont secouru leur serviteur Shahir* (?) *ainsi que...*

Le caractère païen de cette inscription est on ne peut plus évident.

Un dernier mot, la formule ברך ותברך constitue sans aucun doute le commencement de l'inscription. La traduction : « N. N., N. N. et N. N. ont béni et loué, etc. » me paraît impossible : outre la considération que ces verbes devraient être au pluriel, ברכו ותברכו, la forme du réfléchi-passif תברך ne saurait avoir un sens transitif [2].

J. Halévy.

---

[1] Parce que l'épithète רחמנן ne se trouve que dans les inscriptions postérieures au troisième siècle après l'ère vulgaire, M. G. demande si c'est à cette époque tardive que le paganisme aurait été introduit en Arabie ? La réponse n'est pas difficile : le paganisme n'a pas été introduit en Arabie, il y a toujours existé. Du reste, l'épithète en question, sous la forme *rimiṅ*, figure déjà dans les anciens textes assyro-babyloniens comme titre de plusieurs dieux, et tout particulièrement de Marduk.

[2] J'ignore toujours pourquoi M. G. n'a pas transcrit les mots de la troisième ligne qui, d'après le texte paru dans l'*Ausland*, commence par ואמה « et sa mère ». Mieux que tout raisonnement, ces mots auraient contribué à l'éclaircissement du sens de l'inscription.

LE PSAUME XXII ET LA PASSION DE JÉSUS

On sait que dans le récit de la Passion de Jésus aucun Psaume ne joue un si grand rôle que le Psaume XXII. Non seulement l'Évangile de Mathieu, XXVII, 46 (Marc, XV, 34), a les célèbres paroles : « Éli Éli lama sabaktani », qui sont la traduction araméenne des paroles de Ps., XXII, 2, mais d'autres passages de ce même Psaume ont été utilisés tant bien que mal pour illustrer les souffrances de Jésus. Ainsi, dans Mathieu, XXVII, 35 (passage qui est peut-être une interpolation venue de Jean, XIX, 23-4), où le partage des vêtements de Jésus est confirmé par le verset 19 de notre Psaume. Le verset 39 du chap. XXVII de Mathieu et les passages parallèles font sans doute allusion au hochement de tête dont il est parlé dans Ps., XXII, 7-8. Mathieu, XXVII, 43, paraît se rapporter à Ps., XXII, 9. Je ne veux pas parler des passages cités uniquement comme passages parallèles en vertu de l'hypothèse une fois admise que le Psaume se rapporte aux souffrances de Jésus, par exemple le verset 14 qui doit être « accompli » dans Math., XXVII, 22; je ne veux pas parler non plus de la citation de l'Epître aux Hébreux, II, 11, qui est tout à fait isolée. Ce rôle du Psaume dans le récit de la Passion serait facile à comprendre, si celui-ci pouvait facilement se ranger parmi les psaumes « messianiques ». Mais un coup d'œil jeté dans les commentaires chrétiens montre qu'il n'en est absolument rien. Même Hengstenberg, dont l'orthodoxie n'est pas contestée, ne peut se résoudre à rapporter le Psaume directement à Jésus et se voit forcé de prendre comme terme moyen « le Juste ».

Comment se fait-il donc que ce Psaume ait joué dans cette occasion un rôle si important? Le Midrasch Tehillim, XXII, et l'usage que la Synagogue fait actuellement de ce Psaume fournissent peut-être un éclaircissement à ce sujet. Dans le Midrasch, ce Psaume est interprété comme se rapportant à Esther, par exemple, dès le verset 1 : אילת השחר זו אסתר; ensuite le verset 2 est appliqué, d'une façon très précise, aux trois jours de jeûne d'Esther : יום ראשון אמרה אלי ויום שני כך יום שלישי צעקה בקול גדול ואמורה למה עזבתני (v. aussi b. *Megilla*, 15 *b* : ליון שהגיעה לביית הצלמים נסתלקה הושינה שכינה אמרה אלי אלי למה עזבתני), et cette interprétation continue ainsi. Même les derniers versets du Psaume, où

éclate l'allégresse et qui, dans le cas où le Psaume devrait être rapporté au récit de la Passion, seraient difficiles ou impossibles à utiliser, sont interprétés aussi comme se rapportant à la délivrance de la détresse mentionnée dans la première moitié du Ps. Par exemple, dans le verset 27 : יאכלו ענוים וישבעו זה מרדכי ואסתר. Yalkut sur Esth., en différents passages, et sur Tehillim, chap. XXII, explique ce Psaume ainsi, tantôt très ingénieusement et tantôt d'une manière forcée ; mais ces points de détail n'auraient ici aucun intérêt pour l'ensemble de notre démonstration. Il est facile de comprendre que ce Psaume, grâce à l'interprétation généralement admise, ait été utilisé comme « Psaume du jour », selon quelques rites, pour le « Jeûne d'Esther », selon d'autres, pour la fête de Pourim. Il semble que le premier emploi soit plus conforme à la coutume originale, le Psaume VII étant généralement choisi comme « Psaume de jour » pour Pourim. Or quand a-t-on célébré, à l'origine, le jeûne d'Esther ? ou, ce qui revient au même, quel était le jour où elle se rendit chez le roi et où elle récita le Psaume XXII, selon l'interprétation rapportée ci-dessus ? Le « Jeûne d'Esther » du 13 Adar est, on le sait, d'origine récente et nommé pour la première fois dans שאלתות, פ' ויקהל. Le 13 Adar, selon Megillat Taanit, est, au contraire, un jour de fête, le jour de la fête de Nicanor. Suivant les Midraschim, Esther a jeûné les 13, 14 et 15 Nissan (ou, selon quelques-uns, les 14, 15 et 16 Nissan) cf. Esther Rabba, chap. VIII, § 7, de l'édition de Buber des Midraschim d'Esther, 36 *a*, *b* ; *Megilla*, 15 *a* et 16 *a* avec Raschi. L'opinion que les trois jours de jeûne n'ont pas besoin d'être observés pendant trois jours consécutifs est certainement de date plus récente. Il est donc vraisemblable qu'à l'origine, on jeûnait à une de ces trois dates, et, comme il n'était pas possible de jeûner le 15 Nissan, à cause de la fête de Pâque, il est probable qu'on jeûnait le 14 Nissan.

Si ces prémisses sont adoptées, la conclusion est facile à deviner : la raison pour laquelle le Psaume XXII tient tant de place dans le récit de la Passion, c'est que ce Psaume était le « Psaume du jour », et, comme tel, présent à l'esprit de tous, pour le jour où Jésus fut supplicié, c'est-à-dire le 14 Nissan. On pourrait objecter à mon hypothèse que, selon Megillat Taanit, on ne devait pas jeûner en Nissan, mais on ne sait de quelle époque date cette disposition. Dans tous les cas, Masséchet Soferim, XXI, 1-4, enseigne que, malgré la défense du jeûne également mentionnée en cet endroit, des gens pieux avaient institué des jeûnes en Nissan. On y mentionne aussi qu'après Pourim on observait les trois jours du jeûne d'Esther. On les a sans doute institués après qu'on eut cessé

de jeûner en Nissan. Cf. aussi chap. XVII, 4, avec les remarques de M. Joël Müller dans son édition de Mas. Soferim. Une réflexion s'impose encore : s'il est exact que pendant un certain temps on ait observé le jeûne d'Esther le 14 Nissan, on peut admettre que le jeûne des premiers-nés et celui des « Çenouïm » (Soferim, XXI, 31), qui, comme on sait, ne sont que faiblement fondés dans la tradition, soient un souvenir du jeûne d'Esther célébré le 14 Nissan.

Je ne présente ces considérations qu'avec la plus grande réserve, proposant ces hypothèses pour ce qu'elles valent.

D. SIMONSEN.

LE SAMBATION

Ce que les formes rudimentaires sont à l'histoire des organismes, les parties les plus obscures, et en apparence superflues, des légendes le sont à l'explication de celles-ci. De même que celles-là révèlent des états inférieurs et des formes antérieures des organismes, celles-ci nous permettent de constater les formes originales et les transformations des légendes.

Un de ces détails en apparence inutiles et, par suite, étranges de la légende du Sambation trahit peut-être le secret de sa formation. Comme toutes les anciennes sources rabbiniques, depuis *Bereschit rabba*, puis les différentes versions du récit d'Eldad ha-Dani, jusqu'au *Midrasch rabbati* de Mosé ha-Darschan [1], le disent d'un commun accord, le Sambation n'est pas un fleuve d'eau, mais un fleuve charriant du sable et des pierres. Ce n'est pas le bruit de ses vagues, mais la poussée et le roulement de ces matières sur son lit pierreux qui remplissent la contrée du bruit semblable au tonnerre que rapporte Eldad. Ce trait si particulier et mis en évidence avec tant de netteté est, d'ailleurs, complètement insignifiant et indifférent quant au but principal de la légende, ainsi qu'on le croit ordinairement. Le miracle qui fait ici

[1] Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 3 : והנהר גולל כל ששת ימי השבוע אבנים וחול בלי טיפת מים והנהר הולך והאבנים והחול יריעימו ששת ימי המעשה וביום השביעי ישבות וינוח, 13, 28.

intervenir la nature elle-même comme témoin du sabbat juif et de la loi du repos n'acquiert aucune force ou signification nouvelle si, au lieu de vagues, le fleuve charrie du sable ou des pierres. Or la légende n'invente pas sans nécessité un pareil trait qui l'alourdit et l'obscurcit. Il faut donc qu'il fasse partie de son noyau primitif et non de ses développements ultérieurs. Cette circonstance justifiera donc l'hypothèse que le fleuve de la légende charriait primitivement du sable, et non de l'eau.

Mais ce fait exclut en même temps l'hypothèse souvent émise qu'il faut chercher l'origine de la légende dans un de ces fleuves à cours intermittent [1]. Si on avait voulu expliquer la disparition et la réapparition de l'eau de tel ou tel fleuve par des raisons religieuses et non au physique, on n'aurait pas parlé de sable et de pierres. Il en résulte que ce trait n'est pas accidentel, mais un trait original, qui ne peut être éliminé ou négligé. Qu'on attribue l'existence de cette particularité à l'imagination ou à l'observation, qui aurait été frappée de ce que, dans une excavation en forme de lit de fleuve, creusé par un torrent ou par quelque glacier en marche, du sable et un éboulis de pierres fussent entraînés dans un mouvement continu, ne s'arrêtant que de temps en temps ; dans tous les cas, ce sont le sable mouvant et les vagues de pierres qui ont formé le noyau de la légende et qui ont aussi servi à dénommer le fleuve. Nous ne doutons donc pas que le nom original de ce fleuve, devenu plus tard si célèbre chez les Juifs, a été en Palestine נהר חול « le fleuve de sable ». La dénomination de ce fleuve en arabe confirme notre hypothèse, car le nom arabe وادي אלרמל nous permet encore de trouver clairement la dénomination hébraïque originale [2].

Pour une oreille exercée à entendre l'hébreu et l'araméen, ce nom avait un autre sens qui excitait directement la faculté créatrice de légendes chez le peuple. Ce n'était pas le fleuve de sable qu'on entendait par ce nom, mais ce qui, à cause de la signification religieuse du terme חול, était naturel, *le fleuve de la semaine*, *le fleuve des jours ouvrables*. De cette idée à la formation de la légende du fleuve qui observe et sanctifie le sabbat, puisqu'il n'est en activité que les jours ouvrables, il n'y avait qu'un pas.

L'époque où eut lieu cette transformation ou ce malentendu qui devait produire une légende, doit être celle des hellénisants, la

[1] Cf. Grünbaum dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIII (1869), 628.

[2] Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, 298, note 1.

transformation du nom de ce fleuve en Sambation, forme grecque, portant le caractère de l'hellénisme. Le « fleuve des jours ouvrables » est devenu le fleuve du sabbat, soit Sabbation, d'où Sambation, modification qui s'observe dans certains mots sémitiques qui passent dans les langues gréco-latines, où le *b* est précédé souvent de l'*m* [1]. Au lieu de faire ressortir le travail du fleuve pendant les jours ouvrables, cette nouvelle dénomination devait marquer son repos pendant le sabbat, et ainsi on évitait l'ambiguïté qui existait antérieurement par suite de l'homonymie du mot signifiant, à la fois, sable et jours ouvrables. Mais la nouvelle dénomination, elle aussi, manquait de précision, en ce qu'elle ne dit pas que le fleuve coule seulement le samedi et se repose les autres jours. C'est ainsi seulement que nous nous expliquons la singularité remarquée dans Josèphe, qui prétend que le Sambation coule précisément le jour du sabbat [2].

La science a déjà retrouvé dans ces interprétations plus ou moins arbitraires l'origine de légendes très répandues. On n'a qu'à songer, par exemple, aux explications qu'on a données de la légende bien connue du Mäusethurm des environs de Bingen, ou, pour citer une légende ecclésiastique, celle des onze mille vierges de Cologne [3], pour trouver vraisemblable l'origine des fables sur le Sambation, dans la transformation, si facile et si naturelle, du « fleuve de sable » en « fleuve des jours ouvrables ».

DAVID KAUFMANN.

UNE NOUVELLE SOURCE DE HIWI AL-BALCHI

La littérature hérétique a partout ce destin que les noms de ses auteurs parviennent à la postérité comme des noms vides, semblables à des fantômes, leurs ouvrages ayant été si complè-

[1] Grünbaum, *l. cit.*, 627, note 3, renvoie très justement à λαμπάς = לפיד ; à τύμπανον = תוף ; à Ambubaya = אבובא, à Sambuca et σαμβύκη = סבכא, aux noms propres tels que Ἱερομβάλος = ירובעל ; Ἀμβάκουμ = חקבוק. La lettre *m* dans samedi, en allemand Samstag, qui dérive de Sambaztag, et dans le terme hongrois Szombat a la même origine.

[2] Cf. Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 262, et Simon Cohen Modon, dans קבץ על יד, IV, 69 et s.

[3] L.-C. Müller dans *Zeitschrift f. den deutschen Unterricht*, V, 168.

tement détruits que souvent il n'en est pas resté trace. Parmi les pertes les plus regrettables que la littérature juive compte sous ce rapport sont les livres de Hiwi al-Balchi, que condamnaient avec une égale âpreté les Rabbanites et les Caraïtes. Car il ne peut être douteux qu'il ait composé de nombreux ouvrages, si on en juge par la profonde émotion qu'il a provoquée. Il paraît avoir combattu l'Écriture Sainte d'une façon négative et positive, d'abord en attaquant par toute sorte d'objections, comme dans ses deux cents questions, le récit des cinq livres de Moïse et en cherchant à le ridiculiser, ensuite en essayant de mettre entre les mains du public une Bible telle qu'il l'entendait et telle qu'il la souhaitait, débarrassée de ce qui prêtait à pareilles objections, de toutes indications et déclarations sujettes à controverse. C'est du moins ainsi que nous comprenons l'assertion d'Abraham Ibn Daud, qui nous paraît si étrange aujourd'hui que nous avons perdu toutes les sources concernant l'apparition et les visées de ce personnage. D'après Abraham Ibn Daud, il aurait inventé une Bible selon son cœur, qui eut un tel succès que le Gaon Saadia en trouva des fragments et des exemplaires complets entre les mains d'instituteurs chargés d'instruire les enfants. La réfutation victorieuse et la défaite complète de ce dangereux hérétique étaient encore, plusieurs siècles après la mort de Saadia, considérées comme un des principaux mérites du plus méritant d'entre les Gaonim, si bien que Abraham Ibn Daud, si mesuré dans ses paroles et visant toujours si juste, considère cette victoire de Saadia comme la plus digne d'être citée entre toutes celles qu'il a remportées sur ses nombreux adversaires. Les violentes imprécations d'Ibn Ezra, quand il se laisse emporter par son zèle contre Hiwi, prouvent l'émotion vive et persistante que l'apparition de cet homme à l'esprit destructeur avait provoquée, même dans le judaïsme espagnol.

Notre ignorance au sujet des sources auxquelles a puisé Hiwi est encore plus profonde qu'au sujet de ses ouvrages et de son action. Salomon b. Ierûcham nous a bien donné, dans son commentaire sur *Kohélet*, une notice précieuse sur les ouvrages hérétiques dans la lecture desquels on pouvait puiser des doctrines du genre de celles de Hiwi (Pinsker, *Likutè Kadmoniot*, 27 et s.) ; mais les noms qu'il cite ne nous disent rien non plus, ces livres étant perdus ou du moins n'ayant pas été publiés jusqu'à présent.

Aussi toute espérance qui semble s'offrir d'étendre nos connaissances au sujet des influences qui paraissent avoir agi sur Hiwi acquiert-elle du prix. Or, je considère comme tels les éclaircis-

sements fournis par M. Darmesteter sur la littérature polémique pehlevie contre le judaïsme (*Revue*, XVIII, p. 5 et s.). Il nous semble y avoir là indubitablement un des facteurs qui ont dû influer sur l'attitude hardie, et jusqu'alors sans exemple, prise par Hiwi.

Si nous jetons un coup d'œil sur la douzaine d'objections qui, suivant le témoignage des sources, appartiennent bien à Hiwi [1], car nous ne tenons aucun compte des propositions qui lui sont simplement attribuées, nous éprouvons ce sentiment irrésistible que nous sommes en présence, non d'un rationaliste, d'un critique philosophe qui en veut à tous les miracles, mais d'un railleur sans vergogne, d'un destructeur frivole que rien n'arrête. Ce ton à l'égard du livre de la Révélation est inconnu parmi les exégètes juifs, et ce serait montrer peu de science du véritable esprit de cette production que d'en chercher l'origine dans les sources juives et, à plus forte raison, les sources classiques. Reprocher au Pentateuque, sur un ton insultant et provoquant, le Dieu qui se nourrit de sacrifices et de pains de proposition et qui a besoin de lumières, jamais un Juif avant Hiwi n'a pu y songer. L'origine doit plutôt en être cherchée dans une littérature comme la littérature pehlevie au sujet de laquelle M. Darmesteter nous a donné des preuves si caractéristiques que, par endroits, nous croyons entendre parler Hiwi, tel que nous nous le représentons d'après ses déclarations. La critique presque moderne de Shikand gûmânik viyâr, de la deuxième moitié du IX^e^ siècle, qui rappelle les politesses de M. Paul de Lagarde à l'adresse de la Genèse, nous montre pour la première fois quelles sortes de livres Hiwi a dû rapporter des « villes et marchés », comme s'exprime Salomon ben Ierûcham. C'est là qu'il a puisé cet esprit de haine et de destruction avec lequel il songea à mettre en pièces les cinq livres de Moïse. Par ce rapprochement, son nom s'explique aussi d'une manière imprévue. Il était sans doute de Balch, par conséquent Persan, et, en raison même de son origine, familiarisé avec la critique agressive, les annales religieuses de son peuple faisant partie du domaine de la littérature polémique des Persans.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] Israëlsohn, *Revue*, XVII, p. 310 et s.

LE PEINTRE VÉNITIEN MOSE DAL CASTELLAZO

Les mémoires de David Reubeni, qui attendent encore leur publication, ont fait connaître un peintre juif de Venise, du nom de Mosé Kastilin, qui lui rendit différents services et lui offrit l'hospitalité dans sa maison, située dans le ghetto, lorsqu'au commencement de l'an 1524, ce remarquable visionnaire vint d'Arabie dans la cité des lagunes [1]. Nous n'avions pas encore d'autre document propre à contrôler le fait de son bref séjour à Venise, de sorte que l'existence de ce singulier peintre juif n'était admise que sur la foi de notre Reubeni. Le titre hébreu accolé à son nom laissait, du reste, dans le doute l'art auquel il s'était consacré, le terme pouvant aussi bien s'appliquer à un peintre qu'à un statuaire. Qu'un Israélite fût alors sculpteur ou peintre, c'était ce que ne laisse guère supposer la situation des Juifs d'alors. On connaissait, il est vrai, un statuaire juif en Espagne, qui, en souvenir du séjour de saint François d'Assise à Guete, en 1214, en aurait fait un portrait, d'ailleurs peu ressemblant [2]; mais jusqu'à présent on ne savait rien d'un peintre juif en Italie qui aurait fait de la peinture sa profession.

Et pourtant l'affirmation de David Reubeni est exacte. Son hôte du ghetto de Venise était effectivement un peintre et même un célèbre peintre de portraits. La considération dont il jouissait, même en dehors du quartier juif, lui faisait espérer avec confiance que les administrateurs de la communauté répondraient favorablement à son appel s'il les invitait chez lui en l'honneur de son hôte. David a dû transmettre exactement le nom de son bienfaiteur, et ce n'est sans doute que par une erreur de copiste que Castellaz, c'est-à-dire dal Castellazzo, a été écrit dans ses mémoires « Castilin [3] ». Cette erreur s'explique d'autant mieux qu'elle substituait à un nom inconnu un nom connu, celui de Juda Halévy, et donnait la Castille comme patrie du peintre.

[1] Graetz, IX, p. XLIII. Au lieu de בפירא, comme le porte la copie de Steinschneider, ארצרות חרים, p. 375, la copie du séminaire de Breslau, faite sur l'original qui a disparu, porte, en effet, comme Graetz l'a supposé, בפיזרו.

[2] Rapporté par Fra Salvatore Vitale, *Del monte Serafico della Verna*, Venise, 1626, p. 44, d'après H. Thode, *Franz von Assisi*, p. 91, note 3.

[3] La permutation de ץ et ן est fréquente dans les manuscrits. קשטילץ a été changé en קשטילן. M. Birnbaum, trompé par l'orthographe de Castellaro, n'a pas pu trouver l'identification graphique, quoiqu'il eût reconnu de qui il est question (*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1891, p. 96.)

Une pièce qui se trouve dans les archives de Venise, la délibération du conseil des Dix, qui nous a conservé le nom exact de notre peintre, nous permet de voir en Mose dal Castellazzo une figure intéressante pour l'histoire morale des Juifs en Italie.

A la date du 27 juillet 1521, lorsqu'il obtint le privilège qu'il avait sollicité du Conseil, Mose dal Castellazzo était déjà un homme âgé qui pouvait invoquer à l'appui de sa demande la réputation dont il jouissait à Venise et dans toute l'Italie. Il avait exercé l'art de la peinture de portraits dans la pensée bien artistique de conserver pour la postérité la figure des hommes de renom et d'importance. Ce n'était pas une profession qu'il exerçait, et le gain n'était nullement sa principale préoccupation. Il tenait plutôt à satisfaire ses clients et son goût. Aussi son art ne lui avait pas donné grande fortune et, à un âge avancé, chargé d'une nombreuse famille, il devait songer à préserver du moins les siens de la misère. Ce fut dans cette disposition d'esprit qu'il se décida à illustrer les cinq livres de Moïse, depuis l'histoire de la création jusqu'au récit de la mort de Moïse. Ses fils, auxquels il avait fait apprendre l'art de la sculpture sur bois [1], devaient se charger de tirer à de nombreux exemplaires ses images artistiques, qu'il avait l'intention d'accompagner de courtes notices rédigées en plusieurs langues, vraisemblablement, entre autres, en hébreu et italien. Un Mécène s'était offert pour accepter la dédicace de ce Pentateuque illustré : c'était Messer Domenedio. Pour assurer à son travail un succès productif, il demanda au Conseil le privilège d'imprimer et de vendre librement ces images avec la protection des autorités contre toute reproduction, pour une durée de dix années pleines.

Le privilège demandé lui ayant été accordé à la date du 27 juillet 1521, et Mose vivant encore en 1524, d'après Reubeni, l'impression de ces images ou, pour parler plus exactement, leur reproduction xylographique, doit avoir eu lieu, quoiqu'on ne soit pas encore parvenu à en démontrer l'existence.

Le peintre Mose dal Castellazzo se rattache ainsi à une tradition artistique qui ne s'est jamais éteinte parmi les Juifs d'Italie, aussi bien que des autres contrées. Il est vrai que les illustrations des manuscrits ayant été exécutées par les copistes eux-mêmes, nous ignorons les noms de ces peintres juifs ; mais on connaît cependant de ces enlumineurs de manuscrits de la Bible qui ont signé de leur nom leurs miniatures. C'est ainsi qu'à côté du copiste

[1] Ce n'est pas Mose qui fut xylographe, comme il est dit par erreur, *loco cit.*, p. 84 et 96, mais ce furent ses fils qu'il fit instruire dans cet art.

Mose b. Jacob Ibn Sabara, le manuscrit de la Bible n° 2322 de la Bibl. Bodléienne désigne Joseph b. Hayim comme l'auteur des enluminures de ce livre ; Eliézer b. Elia, de Padoue, s'attribue les enluminures du manuscrit du Pentateuque n° 2438, *ibidem*, bien que, d'après la description de M. Neubauer, les vignettes manquent à ce manuscrit. Pour voir à quelle hauteur s'est élevé l'art de l'enluminure dans les manuscrits hébreux de la Bible, il suffit de jeter un coup d'œil sur la précieuse Bible manuscrite, ornée de grandes et belles images, que j'ai eu l'occasion d'admirer à Padoue en 1877, dans la maison de son possesseur M. Sacerdoti-Cohen.

L'art des illustrateurs juifs ne s'est pas borné à la Bible. Sans parler de la Hagada de Pâque, où la fantaisie artistique et le goût des Juifs pour le dessin se donnèrent toujours carrière, les manuscrits du Machsor fournirent une riche matière à l'art juif. A côté des enchevêtrements des arabesques et de l'ornementation des initiales, bientôt des images, plus ou moins grandes, furent tolérées et recherchées ; parfois il y en eut de si hardiment humoristiques que l'audace et même la légèreté du dessin cadrent mal avec la sainteté du contenu. Des figures grimaçantes, portant des têtes d'animaux, des personnages apparaissant avec les contorsions et les attitudes les plus étranges ne sont pas rares, comme ces excentricités de l'art gothique auxquelles s'abandonne l'exubérance des artistes pour représenter le châtiment rigoureux des vices ecclésiastiques ou mondains.

Du reste, l'illustration des ouvrages s'étendit aussi peu à peu à la littérature purement savante. Il y a des manuscrits du Mischné Tora de Maïmonide qui sont ornés de nombreuses vignettes et de grandes images placées en tête des 14 livres et qui en expriment symboliquement le contenu. Un manuscrit de la collection de sermons d'Anatoli, le Malmad, qui est en ma possession, porte sur deux de ses pages, comme ornement marginal, des images d'animaux d'une finesse de sentiment et d'une sûreté d'exécution qui excitent encore aujourd'hui l'admiration.

A la vérité, on ne peut décider toujours si ce n'étaient pas des artistes chrétiens qu'on appelait pour illustrer les manuscrits hébreux, après que les copistes avaient terminé leur tâche et laissé de la place pour les dessins. C'est un fait qui s'est produit fréquemment. Un témoignage documentaire de l'existence de peintres juifs, comme celui que nous possédons maintenant relativement à Mose dal Castellazzo, est d'autant plus précieux et plus fécond en renseignements ; ce document est tout à fait propre à nous faire croire à la vraisemblance de l'origine juive de l'enluminure et de l'illustration des manuscrits hébreux.

Serenissimo Principe Suoque Excellentissimo Consilio.

Serenissimo Principe travendo Jo Moyse hebreo dal Castellazo affiticatomi gia molti anni in questa vostra inclyta Cita in retrazer Zentilhomeni et homeni famosi azio che de qulli per ogni tempo se haby memoria et simelmente per molti loci de Italia come è manifesto, et perche mai mi ho curato de far danari, ma sempre desideroso de contentar ciascuno mi ho contentato di quello che ha piacesto a loro, dove che al presente ritrovandomi cargo de fameglia et venuto in vechiosa ho cercato cum el mio inzegno de trovar cosa per la qual mi insieme cum la fameglia mia possiamo viver senza danno de nisuno la qual è questa, che in laude de messer Domenedio io ho fatto intaiar a mie fiole de sua mane tuti li cinque libri de Moyse in figura comenzando da principio del mondo de capitolo in capitolo dichiariti in pui linque la signification et il tempo de una aetade a l'altra, et cusi faremo piacendo a Dio tuto il resto del testamento vechio ad intelligentia de tuti, cosa che sara documento et a tuti molto fruttuosa. Et azio che queste mie fatiche non vadano a male supplico, et dimando di gratia io Moyse soprascritto che li piaqui conceder a mi, et a mei fioli che possi far stampar et stampar ditte figure per anni. X. In questa piclyta Cita de Venetia e terre et loci del suo Dominio et quelle vender et far vender. Et che nisuna altra persona de che sorte se sia ne i ditti lochi non posta stampar ne vender. De tat sue figure ne simplice, ne in alum libro nel sopraditto tempo sotto quella pena parera a la Vostra Serenita come per sua. Sollita Elementia ad altri inventori de coso degne per suo bon et natural instituto è sta sempre concesso alla gratia clementia e bonta de le qual Io minimo supplicante mi ricommando.

Die 27 July 1521.

Li infrascritti darissimi Signor Capi del Illustrissimo Consiglio di X Intesa la richiesta del soprascritto Moyse hebreo, hano concesso, et per tenor de la presente, concedono ad epso moyse et fioli, che possano far stampar le sopra scritte figure : et quelle vender ad suo beneplacito in questa cita et Dominio ne la qual non possi altri che loro, per anni X proximi vender, ne farle stampar, senza suo conscentimento sotto pena di perderle: et pagar ducati uno per cadauna carta la mita del qual sia del accusador : et l'altra mita de quel officio fara la executione.

Ser Aloysius Maripetro
Ser Dominicus Contareno } Capiti Consily X.
Ser Marcus Orio

(Venezia *Archivio di Stato;* — Capi del Consiglio dei Dieci; — Notatorio, n° 5, carte 121 l°).

David Kaufmann.

UNE INSCRIPTION HÉBRAÏQUE

Une inscription tumulaire hébraïque, d'apparence fort ancienne, vient d'être découverte dans le Maroc, à Volubilis, par M. de La Martinière, chargé d'une mission archéologique dans ce pays par le Ministre de l'Instruction publique de France.

Ce texte se compose de trois lignes et est ainsi conçu :

משרונא | בת רבי | יהודה זה

« Maschrona (ou Massarona), fille de R. Juda. »

Le dernier mot, formé des lettres ז et ה, constitue probablement une formule votive abrégée.

Le nom de Maschrona est nouveau dans l'onomastique juive, et peut-être d'origine berbère ou numide.

M. Philippe Berger, auxiliaire de l'Institut pour la rédaction du *Corpus inscriptionum semiticarum*, a le premier reçu l'estampage de cette inscription juive, en même temps que celui d'une inscription phénicienne trouvée dans la même contrée, à Lyxus. Il en a donné communication verbale à la Société asiatique dans la séance du 13 mars dernier, et, d'après la forme des caractères qui sont un peu grêles et assez analogues à ceux de l'inscription de la deuxième synagogue de Kefr-Bereim, publiée par M. Renan [1], M. Berger croit devoir fixer le IIe siècle comme date du monument marocain.

Nous ne sommes pas aussi affirmatif que M. Berger et nous croyons qu'avant longtemps la paléographie hébraïque ne sera pas une science assez sûre d'elle-même pour autoriser de telles conjectures.

MOÏSE SCHWAB.

[1] *Mission de Phénicie*, texte, pp. 765-772, et planche LXX, n° 1.

אספנרית

Dans ses *Additions à l'histoire des Juifs, de Graetz* (*Revue des Études juives*, VII, p. 198), M. Harkavy appelle l'attention sur ce mot énigmatique de אספנרית, par lequel, à en croire l'auteur de l'*Or Zarua*, commençait le *Siddur* de Saadia. Il signale également ce mot dans une note de son édition des *Teschubot hageonim* (p. 399) et il manifeste le désir de le voir expliqué. Je ne crois pas me tromper en voyant dans ce mot l'abréviation des termes suivants : אמר סיגדנו פיומי בן רבי יוסף תהי. Le dernier mot תהי est probablement le commencement d'une eulogie, telle que תהי נפשו צרורה ou תנוח נפשו בגן עדן. Ces mots d'introduction ont sans doute été ajoutés par le traducteur hébreu du *Siddur*. Car on peut admettre avec certitude que le *Siddur* de Saadia, écrit en arabe, a été traduit plus tard en hébreu. Autrement on ne s'expliquerait pas comment des auteurs qui ne savaient pas du tout l'arabe aient pu citer cet ouvrage. (Cf. Zunz, *Die Ritus*, p. 19, note *a*; Weiss, *Zur Geschichte der jüdischen Tradition*, IV, p. 154.)

ISRAELSOHN.

BIBLIOGRAPHIE

Die mandäische Religion, *ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung, erforscht, dargestellt und beleuchtet von* Dr. A.-J.-H. Wilhelm Brandt, Pfarrer der niederl. Reform. Kirche. Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1889.

(SUITE ET FIN [1])

La notion gnostique que l'âme est emprisonnée dans le corps et se réfugie auprès du rédempteur afin d'échapper à la puissance ennemie de Dieu, est une interprétation philosophante et allégorisante du mythe babylonien de la descente d'Ishtar aux enfers et sa délivrance par *Uddushu-namir* ; les Mandéens ont transporté ce mythe dans un domaine différent : la descente de Hibil-Ziwâ a pour but d'établir pour l'homme une demeure, la terre, dans la région des eaux noires. La conception mandéenne doit être considérée comme plus ancienne que celle du gnosticisme chrétien. Les plus anciens systèmes de celui-ci indiquent, du reste, le pays des Mandéens, comme leur lieu de naissance. Les Ophiens tiraient leur origine d'un nommé Euphratès ; le rameau pératique appelait l'un de leurs deux chefs d'école « Euphratès le Pératique ». Cela conduit immédiatement à *Forât-Maïsân* près de Baçra ; c'est là qu'il faut chercher le berceau ou, du moins, l'un des principaux sièges de la spéculation chaldéenne. L'épithète « gnostique » vient aussi des sectes ophiennes; c'est l'équivalent de *Mandâyâ*. La conscience philosophique n'a cependant pas tardé à s'obscurcir dans l'esprit des Mandéens. Très peu de fragments de leur littérature contiennent les anciennes spéculations chaldéennes; les auteurs polythéistes du Genzâ les ont toutes confondues parce qu'ils ne les comprenaient plus ; ils n'ont pu qu'y ajouter des conceptions fantaisistes, qui ont causé les bizarreries de certains détails et la confusion qui domine l'ensemble.

Il a été déjà dit plus haut que les livres des gnostiques chrétiens en revenant dans le pays de l'Euphrate y ont trouvé créance, et qu'alors la doctrine du Roi de la lumière a fait le beau commencement du mandaïsme plus récent, qui est une renaissance du monothéisme. La clef de voûte du mandaïsme consiste dans la séparation anthropologique de l'âme d'avec le corps, non dans l'antithèse du bien et du mal, comme l'établit le manichéisme, mais en considérant

[1] Voyez plus haut, page 161.

le corps, à la manière des Esséniens, comme un fatras inutile et encombrant. Les gnostiques ont aussi corrigé leurs vues mythologiques dans ce sens. C'est principalement une conception grecque, dont la présence ici s'explique par l'influence de l'esprit hellénique depuis Alexandre, qui a changé les hommes civilisés de la Babylonie méridionale en philosophes. Le Judaïsme en Égypte est aussi devenu philosophique. Les figures du *mêmrâ d'Iahwé* (le verbe de Iahwé), l'image de l' « Adam primordial », du « trône de la majesté » sont importantes pour la spéculation chaldéenne, comme parallèles aux idées des Mandéens.

Le Mandaïsme a adopté le principe parsi de l'identité du contraste entre le bien et le mal avec celle du contraste entre la lumière et les ténèbres ; tout ce qui est bon est brillant et tout ce qui est mauvais est noir et poussiéreux. La théorie du Roi de la lumière énonce pour la première fois ce dogme des créations adverses dans le monde foncièrement bon ; par là, la base du développement du mandaïsme s'est transportée de la religion babylonienne vers celle des Parsis. Alors apparaissent aussi les Dèws et les Patkar. L'emploi, pour Mandâ d'Hayé, des appellations *Iavar* et Sam, personnage qui doit venir dans les derniers jours pour tuer Ajdahaka, est un emprunt ancien, ainsi que le chiffre 365 pour le nombre des jours de l'année et aussi l'habitude de personnifier les objets et les pratiques du culte. Un faisceau particulier de croyances est formé par les légendes sur le sort de l'âme après la mort, qui appartiennent au parsisme. Les vêtements lumineux des justes, le nom *parwanka* de l'ange de la mort, l'idée que les bonnes œuvres forment les provisions de l'âme au-delà de la tombe, le pesage des œuvres par un ange se rencontrent aussi dans le parsisme. Un glossateur récent identifie formellement Abitur, l'ange peseur, avec les génies parsis *Rashnu* et *Rast*. La croyance à l'existence d'un arbre de la vie s'accorde avec celle des auteurs de l'Avesta. D'après la Genèse, l'homme devient tout à fait semblable à Élohim en mangeant des deux arbres paradisiaques ; chez les Mandéens, cet effet est attribué à l'eau de la vie dont l'arbre est pénétré. Cela peut remonter aux Chaldéens. La représentation de l'arbre de la vie comme une vigne n'est pas perse et se ramène peut-être au symbole chrétien (saint Jean, xv) apporté aux Mandéens par l'intermédiaire de la gnose chrétienne.

La plupart des éléments juifs ont été mentionnés plus haut. Un certain nombre de dénominations leur en sont parvenues par l'entremise du gnosticisme chrétien, mais sans beaucoup influencer l'imagination mandéenne. Le « grand jour de la résurrection » est resté sans le moindre effet. Les mots empruntés *Shiul* « Shéol », *Urayta* « loi », *prishaya* « distingué », *Tibil* « terre », *mroma* « hauteur » et quelques autres ne se trouvent que dans le livre intitulé « Renversement de toute la divinité de la maison », emprunté au gnosticisme chrétien, et dans les traités du Roi de la lumière. Sur *nbihâ* « prophète », il a été discuté précédemment. Le mot *malaka*

« ange » a trouvé accès facile par son analogie avec *malkâ* « roi », l'ange Gabriel est encore nommé en bon mandéen *SAlihâ*. Les noms composés avec *el* et *yo* sont assez rares et ceux qui les portent changent de nature. La dénomination des gardiens du Jourdain ou de l'eau de baptême טילמאי et נידבאי vient d'une méprise commise dans un texte juif traitant de sacrifices de reconnaissance (שלמים) et de sacrifices volontaires (נדבות). Plus anciens sont les noms des génies יאראתאן et אראתאן.

La conception philosophique de la religion détermine les pratiques du culte et en fait des cérémonies significatives et symboliques. Le Genzâ laisse encore voir quelques traits de la sagesse cultuelle. Le Jourdain terrestre est l'image du Jourdain céleste : par le baptême, le croyant participe aux sources de bénédiction du monde lumineux ; le *margnâ* (bâton) que porte le prêtre rappelle le *margad* d'eau vivante porté par Mandâ d'Hayê pour soumettre les rebelles. Le commandement de se vêtir d'habits blancs, qui était aussi l'usage des Esséniens, a pour but de former une communauté sainte et sacerdotale. L'emploi de la couronne vient de la mythologie babylonienne ; le *kushta* (כושטא) se ramène à la « prise de la main de Bêl » qui était un privilège royal ; le port d'anneaux religieux est commun aux Sémites ; l'emploi des incantations et du *Qanṭnâ* ou coupe pleine d'eau vive paraît aussi dû à l'imagination des anciens Babyloniens. Certains rites baptismaux des Mandéens se retrouvent chez les gnostiques, mais ils sont loin de s'accorder entre eux.

Les mœurs religieuses sont, sous certains rapports, d'origine perse, notamment : l'importance attribuée à la véracité, la fidélité par une poignée de main, la ceinture sacrée, l'immolation cérémonielle des bêtes, le renchérissement sur l'idée de la pureté, l'impureté de l'eau bouillie, la déclaration que le cadavre d'un non Mandéen ne contamine pas plus que celui d'un animal. Le rejet des sacrifices a son appui dans la religion de l'état perse, le penchant vers le monothéisme a son matériel dans l'idée parsie. La combinaison des prophètes ou des sorciers avec les Daïvâs (ou *Dêws*) se trouve dans le Zardushtnâmeh. Non seulement les divisions de la classe sacerdotale, mais aussi celles de la communauté mandéenne et ses rapports avec elle, laissent facilement reconnaître le modèle parsi. La seconde forme du *mambuhâ* (eau versée d'un flacon) remonte peut-être au *Haoma*, le jus sacré des Iraniens ; le *peṭta* rappelle les *daruns*, les petits pains de la communion parsie. Les pères de l'Église avaient déjà reconnu dans l'offrande de pain et d'eau employée dans l'initiation mithriaque la célébration de la communion chrétienne. D'autre part, il est vrai que l'explication du mot מידהתא ne se trouve pas en mandéen, ce qui semble indiquer que l'usage est venu d'une autre province de la région araméenne. Toutefois, l'idée d'une nourriture céleste qui apporte la rémission des péchés est venue du paganisme au christianisme, et non inversement du christianisme au paganisme. La célébration du dimanche par les Mandéens, bien

que documentée très tard, peut aussi être due au culte de Mithra.

Le chapitre se termine par quelques remarques relatives à l'idée de la sagesse cultuelle comprise dans l'expression פרא יארדנא « faire fleurir le Jourdain ».

Les écrits de saint Jean enseignent la nécessité d'une naissance par l'eau et le sang qui diffère de la naissance physique. Justin Martyr emploie le mot « renaître (ἀναγεννηθῆναι) » comme synonyme de recevoir le baptême (βαπτισθῆναι). Partout où les Évangiles et les écrits johannéiques parlent de l'eau en rapport avec la religion, ils supposent évidemment (*unverkennbar*) un parti (chrétien ?) qui attendait tout le salut de la part de l'eau et croyait ne pas avoir besoin du sang du Christ. L'Évangéliste lui oppose l'exemple de Jean-Baptiste, cette petite lumière destinée à s'éteindre devant la grande, dont le baptême n'était qu'un moyen de se préparer au baptême du Saint-Esprit. Ce parti paraît donc avoir écarté la notion du Saint-Esprit et enseigné la renaissance religieuse par l'eau du baptême seule. L'idée de la puissance fertilisante et régénératrice de l'eau se rattache à une figure mythologique. Le védique *Apâm-napat* et le perse *Apâm-napâ* est la personnification de l'idée qui se retrouve dans le Ποτειδῶν φυτάλμιος des Grecs et même dans le nom du *Neptunus*. Partout la puissance génératrice de l'eau est reconnue; quoi d'étonnant que les Mandéens l'aient appliquée à l'origine céleste de l'eau fluviale et de l'âme humaine : avant le baptême, l'enfant qui vient au monde n'est pas encore né pour la « maison de la Vie », il doit d'abord pousser du Jourdain à l'instar d'une plante, et chaque baptême dans la suite de la vie rétablit ce rapport après avoir été temporairement troublé par les péchés et les souillures. L'expression « nouvelle naissance » manque, cependant elle n'y serait pas déplacée.

Si l'on demande d'où cette idée a pu venir aux Mandéens, vu la circonstance qu'elle ne s'est jamais appliquée au « feu vivant » et que l'immanence du feu dans l'eau vivante n'est nulle part enseignée, on se décidera à penser plutôt à une origine parsie qu'à une origine babylonienne. De ce côté conduit aussi la sentence que Mandâ d'Hayè appelle à la vie ses Utras des eaux du grand Jourdain blanc, ainsi que la légende postérieure, que Dieu a fait sortir du Jourdain les enfants de Yahyâ. De même, selon la doctrine parsie, les trois prophètes ou sauveurs qui doivent apparaître après un intervalle de mille ans entre chacun, seront conçus par une vierge pure se baignant dans le lac Kansu et fécondée par le germe de Zoroastre qui y est conservé jusqu'à la fin (p. 167-206).

Le livre se termine par un grand nombre d'appendices dont faute d'espace, nous regrettons de ne pouvoir donner qu'une brève énumération. A, le Genza et sa composition (p. 207-209); B, formules d'introduction et de clôture (p. 209-210); C, sur l'usage du mot *Alâhâ*, soit comme dénomination des dieux étrangers, soit du vrai dieu dans le sens mandéen (p. 211-213); D, le 8e traité du Genzâ droit, qui donne la description des descentes de Hibil-Ziwâ aux enfers

(p. 213-215) ; E, Hibil-Ziwâ en relation avec Mandâ d'Hayê et d'autres génies (p. 216) ; F, la communauté de Suq-es-Shioukh et le rapporteur de Siouffi (p. 217) ; G, le traité de la sortie de Johânâ (p. 218-220) ; H, la cérémonie du baptême (p. 221-225) ; J, formule de baptême (p. 225-226) ; K, narrations bibliques-évangéliques (Biblischer Erzählungsstoff) dans le Genzâ. Du Pentateuque sont tirés deux épisodes, celui du déluge n'a que peu de variantes : l'arche dont la dimension est de 300 × 50 × 30 coudées est construite en 300 ans ; elle s'arrête sur les montagnes de Qardun ; Nu (Noé) bénit la colombe et maudit le corbeau ; le monde est repeuplé par la race de Shum (Sem), fils de Nu, et de son épouse *Nuraytâ*. L'épisode égyptien a quelques traits curieux : Abrahim et ses descendants sont en Égypte opprimés par les Égyptiens et le roi Parva ou Paruhâ ; Ierbâ, Ruhâ et Alâhâ font traverser la mer aux Juifs et les conduisent par le désert à Jérusalem ; Parva les suit avec toute son armée composée de 70 myriades et de 770,000 Égyptiens qui se noyent par le retour des eaux ; Parva échappe sain et sauf, ainsi qu'un de ses amis et des auxiliaires (?) de ses folies. Siouffi raconte les mêmes événements comme il suit : Avant de quitter la terre, Anôsh mit les deux frères מארוך מאלכא et ארדאואן מאלכא à la tête des Çubba. Le premier, désobéissant à l'ordre d'Abatur, attaqua les Juifs et battit leur chef Moïse dans plusieurs combats. Les Juifs s'enfuirent à travers la mer qui se fendit aussi longtemps que Moïse s'y tenait ; les adversaires furent couverts par les eaux, et ceux qui atteignirent l'autre rive, 30 hommes et femmes, ainsi que les deux rois, durent alors fuir à leur tour devant les Juifs. Ils se sauvèrent à Shuster, et les deux rois allèrent jusqu'à Mshunê Kushta. Là mourut Parukh, et, pour le punir de sa désobéissance, Abatur envoya son âme dans les Matartâ. Depuis lors, les Mandéens ont pris l'habitude de prier pour les âmes de leurs compagnons noyés. L'histoire évangélique, dans le deuxième traité du Roi de la lumière, est conçue dans l'esprit rationaliste qui caractérise les écrits antichrétiens des anciens polémistes juifs : les miracles du Christ sont admis, mais attribués à la magie ou à des tours de passe-passe. Jean-Baptiste est le maître de Ishu, mais celui-ci altère ses enseignements, s'attribue une nature divine et répand le mensonge dans le monde. Au jour dernier, il sera puni par Anosh-Utrâ ; ses adorateurs, les Juifs, le crucifieront, et le soleil levant le consumera de sa flamme.

Les derniers appendices sont : L, Elchasaïsme, ses rapports avec la gnose ébionite, points sur lesquels je reviendrai plus loin ; M, opinion de M. le Dr Kessler à propos du Mandaïsme ; N, informations du XVIIe siècle ; composition de la *Narratio* (p. 207-233) ; le tout est suivi d'une série d'additions et de corrections (p. 234-236).

Le résumé qui précède suffit à donner une idée exacte de la grande richesse de renseignements que le savant auteur nous fournit sur ces mystérieuses Écritures mandéennes que personne

n'a pu maîtriser jusqu'à ce jour. Les divisions du livre que j'analyse suivent un ordre rationnel qui facilite aux lecteurs les moins préparés l'intelligence des diverses données que l'auteur a trouvé le moyen d'exposer avec une clarté parfaite, malgré l'enchevêtrement des textes et l'obscurité des expressions. Tous les amis de l'histoire religieuse seront unanimes à féliciter M. Brandt de l'énorme progrès qu'il a fait faire à la science en révélant, par une sagacité incomparable, le contenu de textes presque inaccessibles et entièrement abandonnés, en désespoir de cause. Mais l'excellence même des moyens de contrôle que nous devons à la sollicitude du savant auteur nous invite en même temps à examiner de plus près les conclusions historiques auxquelles il est arrivé. Cet examen est pour nous incomparablement plus facile qu'il ne l'était pour l'auteur lui-même, qui travaillait sous une tension d'esprit extraordinaire dirigée vers le but unique de découvrir le sens et la composition de passages embrouillés et presque inintelligibles pour tout autre que lui. Cette peine et ces soucis n'existent plus pour nous, qui lisons ces textes dans une traduction limpide et coulante. Notre esprit peut donc sonder avec calme les profondeurs qu'on nous a fait entrevoir et examiner à son aise tous les points relatifs à l'origine et au développement de la secte et de sa littérature. Après avoir fait de ces questions l'objet d'une étude prolongée, il me semble utile de soumettre au savant auteur quelques considérations qui me paraissent devoir appuyer des points de vue considérablement différents, et je le prie de ne pas y voir autre chose qu'un exposé provisoire d'impressions, sur la valeur desquelles je laisse à de plus compétents que moi la faculté de se prononcer d'une manière catégorique.

Je me propose de démontrer : 1° l'origine foncièrement monothéiste et biblique du Mandaïsme; 2° le caractère primitif de la légende de saint Jean-Baptiste dans ce système religieux; 3° l'origine très tardive de certaines idées religieuses ou cosmogoniques qui sont dominantes dans le *Genza* ; 4° la provenance exotique des Écritures mandéennes. Les deux premiers points seront examinés sous la rubrique : *Les Mandéens et le Judaïsme* ; les deux autres sous celle de : *L'éclectisme du système mandéen*.

A. LES MANDÉENS ET LE JUDAÏSME.

Pour se rendre un compte exact de la dépendance absolue dans laquelle le Mandaïsme se trouve à l'égard du Judaïsme et de la Bible, il suffit de prendre en considération deux expressions caractéristiques qui font la base de ses théories les plus anciennes et sans lesquelles ce système perdrait toute sa raison d'être. Ce sont les termes hautement significatifs יארדנא et מאנא.

Toute la religion mandéenne pivote autour de l'idée du baptême dans le יארדנא, c'est-à-dire dans le Jourdain. L'identité de יארדנא et

du nom hébreu du fleuve de la Palestine יַרְדֵּן est naturellement incontestable. M. B. le reconnaît le premier, mais il pense que chez les Mandéens le mot יארדנא avait de tout temps le sens général de fleuve et que, par conséquent, il n'a pas été emprunté à la Bible. M. B. va jusqu'à soutenir qu'en hébreu même ירדן est un nom commun signifiant « fleuve ». Je ne crois pas que M. B. trouve les hébraïsants de son avis : ירדן est toujours le nom propre du fleuve qui se jette dans la mer Morte, et ne s'emploie jamais pour désigner un autre fleuve. Même le passage de Job, XL, 23, fait allusion au fleuve palestinien, de même que נהר vise le fleuve par excellence, l'Euphrate. L'adjonction de l'article dans הירדן n'implique nullement le caractère d'un nom commun ; c'est un cas parallèle du nom hébreu du Nil, qui s'emploie sous les deux formes de שיחור et השיחור. Conséquemment, l'idée primitive du baptême mandéen a sa racine dans le baptême jordanique et palestinien, administré, avant l'entrée en scène du christianisme, par saint Jean-Baptiste[1], comme symbole de la pénitence au point de vue israélite, c'est-à-dire du retour sincère à l'accomplissement des prescriptions de la Loi mosaïque. Comme les Juifs, les Mandéens repoussent les prétentions des Évangélistes à faire de saint Jean-Baptiste le précurseur de Jésus-Christ. Ils font même plus, ils attribuent à ce baptême jordanique une efficacité magique et s'imaginent que les êtres célestes eux-mêmes prennent des baptêmes innombrables dans des Jourdains, encore plus incalculables, qui sillonnent le monde des esprits purs. Il est vrai que les Mandéens actuels, habitant une contrée éloignée de la Palestine, prennent leurs baptêmes dans n'importe quel fleuve à eau courante; mais cette substitution, dictée par la nécessité, se fait sous l'empire de cette fiction que tous les fleuves du monde reçoivent quelques filets d'eau vive des Jourdains célestes. L'idée primitive et initiatrice reste toujours le baptême johannique du Jourdain palestinien et, par conséquent, purement juif.

L'autre mot, מאנא, que les uns ont essayé d'assimiler au terme arabe معنى, essence divine, ce qui, soit dit en passant, aurait prouvé d'emblée que le Mandaïsme est postérieur au premier siècle de l'Hégire, devrait être interprété par « vêtement », selon M. B. ; mais en dehors de l'inconvénient très grave, à mon avis, de supposer que l'idée de vêtement, qui marque d'ordinaire l'enveloppe extérieure des choses, ait été prise pour exprimer l'idée de la substance et l'intérieur de l'essence divine, cette explication est contredite par ce fait, signalé par M. B. lui-même, que le texte théogonique, qui emploie très souvent l'expression « quand Ayar fut dans Ayar et Pira dans Pira », n'emploie jamais celle de « Mana dans Mana », prouvant

[1] Le nom du Baptiste est dans les écrits mandéens relativement anciens יוהאנא, orme allégée du syriaque יוֹחָנָן ; dans les plus modernes on trouve la forme יאהיא empruntée à l'arabe يحيى, qui a l'air d'être elle-même une altération de la forme syriaque, produite par la confusion des lettres arabes ىن avec ىى.

ainsi que ce dernier terme désigne un objet d'une dimension tellement exiguë qu'il n'y a plus de place pour un autre objet soit semblable soit dissemblable[1]. En raison de cette considération, on est amené à voir dans מאנא la forme mandéenne du mot hébreu מָן, « la manne », qui s'écrit en syriaque ܡܢܢܐ avec *une ligne occultante* sous le premier ܢ, et ܡܢܐ avec un seul ܢ dans l'araméen du Targum. La connexion de Pira et de Mana se comprend parfaitement, quand on rapproche l'idée gnostique qui comparait l'essence divine à la graine de la figue, qui, en se développant, donne lieu à des produits très abondants ; seulement, au lieu d'une graine de figue, le Mandaïsme a pris la graine de la manne, qui, d'après la description de l'Exode, XVI, 14 et 31, était extrêmement mince, de couleur blanche et d'un goût agréable. Cette substance, d'une origine presque céleste (*ibid.*, 4 ; Psaumes, LXXVIII, 24), convenait beaucoup mieux que la graine de figue pour représenter la divinité à l'état d'extrême concentration. La manne a été d'ailleurs employée par saint Jean pour établir une antithèse entre la manne du désert et le corps du Sauveur absorbé dans la communion chrétienne, car il a mis dans la bouche de Jésus ces paroles-ci : « Je suis le pain de la vie. Vos ancêtres ont mangé le pain dans le désert et sont morts. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel ; celui qui mange ma chair et boit mon sang demeurera en moi, et moi je demeurerai en lui. Voici le pain qui est descendu du ciel; il ne ressemble pas à la manne que vos ancêtres ont mangée et sont morts après; celui qui mangera de ce pain-ci vivra éternellement » (S. Jean, VI, 48, 58). Le Mandaïsme, se plaçant, comme toujours, au point de vue du Judaïsme, rejette la communion chrétienne et retient seulement la manne, comme symbole de la Divinité concentrée dans les dernières limites possibles, de façon à ne former qu'un point indivisible au centre des espaces infinis qui s'étagent les uns sur les autres en formant des périphéries de plus en plus immenses. On sait que les philosophes ont déjà comparé l'espace aux tuniques de l'oignon qui s'élargissent de plus en plus. Cette conception réside également dans le mot *Pirâ rabâ*, qui signifie littéralement « le grand fruit », mais qui, dans l'araméen talmudique, désigne les plantes potagères[2], entre autres, le melon d'eau ou le pastèque. La sphéricité et la grande dimension de ce cucurbitacé caractérisent très bien l'immensité de l'espace comparativement à la graine divine de la manne, presque imperceptible, qui en occupe le centre. Les cabalistes juifs ont également usé et abusé de la tendance à réduire l'essence divine au dernier

[1] Cette objection vaut aussi contre la tentative d'identifier מאנא avec un mot pehlevi possible *mant* « esprit ».

[2] Tandis que *Pirâ zût'â* « petit fruit » désigne particulièrement les menues herbes (voir *Arukh*, s. v. פר ; Rashi, *Baba batrâ*, 36 *b*, est moins précis). Cette distinction forme visiblement le fond de la légende rapportée par En-Nadîm, d'après laquelle le Mughtasila aurait attribué les plantes potagères au principe mâle et le gui au principe féminin.

degré de l'imperceptibilité et sont allés jusqu'à lui donner l'épithète de אין « rien ». On comprend maintenant l'impossibilité de l'expression מאנא בגו מאנא : la graine de manne qui symbolise la divinité étant irréductible et par cela même impénétrable, tandis que le Pra, c'est-à-dire l'espace, et l'Ayar, ou l'air qui le remplit, en leur qualité d'éléments cosmiques, peuvent se dilater de plus en plus et former des sphères concentriques se couvrant et s'enveloppant les unes les autres. Le nom du principe femelle suprême, נרשרפתא, envisagé comme une hypostase soit de *Mânâ*, soit de *Manda d'Hayê*, signifie « goutte, point » et entre dans le même ordre d'idées.

A ces deux termes techniques de premier ordre nous ajouterons, sans la moindre hésitation, comme un emprunt biblique l'épithète de « vivantes » que les écrits mandéens donnent constamment aux eaux des Jourdains célestes. Le Mandaïsme a pris à la lettre l'expression hébraïque מים חיים, qui désigne toutes les eaux courantes et vives, et y a vu un élément doué d'une vie réelle. Une telle déviation de sens se trouve déjà dans le quatrième chapitre de s. Jean. C'est l'anecdote connue de la femme samaritaine à qui Jésus a demandé de l'eau à boire. La femme s'étonne de la demande, sachant que les Juifs évitaient tout contact avec les Samaritains. Jésus lui répond : « Si tu connaissais celui qui te parle, c'est toi qui lui demanderais à te donner ὕδωρ ζῶν. » La femme lui dit : « Seigneur, tu n'as pas de seau, et le puits est profond, et comment as-tu τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν ? » Jésus répond : « Celui qui boit de ces eaux-ci aura encore soif, mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai ne sera jamais altéré, car les eaux que je lui donnerai se transformeront dans son corps en une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle ». Ce discours pivote visiblement sur l'ambiguïté de l'expression hébréo-araméenne = מים חיים, מיא חיא : la femme la comprend dans le sens populaire d'eau courante, tandis que Jésus y met la signification d' « eau vivante » ; et comme la Bible mentionne quelquefois, quoique à titre d'image seulement, le מקור חיים, « la source de la vie », le Mandaïsme s'est cru autorisé à faire des eaux célestes des êtres bienfaisants et doués de vie.

Le besoin de répandre la vie dans les éléments du monde supérieur a aussi fait que les Mandéens, empruntant à Ézéchiel les חיות האש (les animaux de feu) qui portent le char céleste, ont joué sur le mot חיה, qui signifie à la fois « animal » et « vie », et créé la conception du « feu vivant » comme formant la substance des êtres vraiment divins et bienfaisants, conception qu'ils opposent continuellement et avec la plus grande insistance possible à celle de la Bible et de l'Évangile, qui compare la divinité au feu brûlant (אש אוכלה). D'après les Écritures mandéennes, le feu brûlant, qui consume et détruit, forme la substance des divinités malfaisantes et démoniaques représentées par Ruha et ses enfants, tandis que leurs divinités principales *Mana*, *Manda d'Hayê*, *Anosh*, etc. sont revêtues de feu vivant et bienfaisant. Toutes les sectes hostiles au Judaïsme, méconnaissant la

nature fugace et hyperbolique de la métaphore du feu brûlant, ont trouvé que la divinité biblique était vindicative et destructrice. Le christianisme s'est souvent servi de cet argument pour faire mieux ressortir la douceur du Dieu de l'Évangile, mais il a oublié que l'Épître aux Hébreux a employé cette même expression, XII, 29. Les Mandéens sont ici plus conséquents : ils rejettent entièrement cette qualité de « feu brûlant » et n'admettent pour les êtres divins que celle de « feu brillant » ou « vivant ».

La nécessité d'avoir une expression simple pour désigner la divinité suprême se manifestant comme une énergie active dans la création des mondes visibles et invisibles, a fait que le composé « la vie du monde » (חאיא דעלמא) a été simplifié en חאיא « la vie », dénomination qui se rencontre de nouveau avec la désignation hébraïque de la divinité חי לעולם « celui qui vit éternellement », si souvent employée dans le livre d'Hénoch et l'Apocalypse de saint Jean. A la suite de Hayê, le Mandaïsme a placé l'inévitable *Logos* de la philosophie philonienne, qui avait déjà trouvé l'accueil le plus empressé chez les fondateurs du christianisme et les auteurs des targoumim. On sait comment la conception platonicienne du *Logos* a été adaptée au Judaïsme. Il y a pris la forme de la *Sagesse* qui est représentée dans les livres des Proverbes comme étant la première émanation de Dieu et comme ayant coopéré avec lui à la création et à la direction de l'univers (Proverbes, VIII, 22-31). Comme le Judaïsme, le Mandaïsme repousse l'incarnation du Verbe admise par le christianisme et relègue celui-ci dans le monde des esprits purs, mais sympathiques aux êtres corporels qui sont produits par son intermédiaire. Le targoum du pseudo-Jonathan modifie les premiers mots de la Bible « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » en « par la *Sagesse* (בחוכמתא), Dieu créa le ciel et la terre ». Cette *Sagesse* philonienne, et depuis longtemps judaïsée, revient chez les Mandéens sous le personnage divin nommé מאנדא דהייא = Manda d'Hayê. Ce nom signifie non la « Sagesse de la vie », mais la Sagesse de Hayê, c'est-à-dire la Sagesse émanée de l'Etre suprême Hayê.

Enfin, la puissance suprême du monde des ténèbres, Ur, עור, qui porte le titre de מלך חשוכא, roi des ténèbres, n'est autre que la lumière אור que la Genèse fait créer au premier jour. Le changement du sens de lumière en ténèbres n'est pas purement arbitraire, car l'araméen possède un mot אורתא ayant le sens de « soir »[1]. D'après la Genèse, Jahwé ou Adonaï fit apparaître la lumière sur la surface de l'abîme chaotique ; le Mandaïsme, ayant transformé la divinité biblique en démon malfaisant, fit également de אור un mauvais principe cosmique, mais cette transformation hostile ne change rien à la certitude de l'emprunt fait par le Mandaïsme à la Genèse.

Les considérations qui précèdent suffisent pour démontrer l'ori-

[1] *Talmud babeli, Berakhot*, fol. 3 *b*–4 *a*.

gine entièrement juive des conceptions fondamentales du système mandéen. On n'y trouve aucune trace d'un élément polythéiste pouvant remonter, je ne dis pas à l'époque babylonienne, mais seulement au temps du dernier éclectisme du paganisme gréco-oriental. Les trois théogonies relevées par M. B. ne s'écartent pas de l'idée monothéiste avec laquelle celle de l'émanation ou de la production presque spontanée des puissances célestes peut se concilier, avec un léger effort de bonne volonté. Nous rencontrons toutes ces idées dans les livres des mystiques juifs sans qu'elles aient jamais soulevé de protestations générales.

Les mots et les idées que le Mandaïsme a tirés des écrits talmudiques sont également d'une importance capitale pour le système. Il serait trop long de les énumérer tous ; quelques-uns d'entre eux méritent néanmoins d'être particulièrement relevés.

1° La vigne divine qui se trouve, dès les temps antiques, dans le monde de la lumière. Elle a cette particularité que sa racine est faite d'eau, élément qui remplit également ses autres parties. Nous avons ici la combinaison de deux données aggadiques. D'abord, selon plusieurs rabbins, l'arbre de la vie était une vigne. De l'autre, il est dit que l'arbre de la vie avait une étendue de cinq cents ans de marche et qu'il avait, au-dessous de lui, la source de toutes les eaux de la création (וכל מי בראשית מתפלגין מתחתיו, Midrasch sur la Genèse, chap. xv). Comme cet arbre était trop matériel pour le monde des esprits, l'auteur mandéen ne lui a laissé qu'un seul élément : l'eau jaillissante et vivifiante des esprits. D'autre part, une nécessité analogue a fait que l'eau vivante est censée venir de dessous le trône de Dieu. L'Aggada juive fait sortir du même lieu le fleuve de feu (נהר דיר נור), mentionné dans Dan., VII, 10, car dans le Mandaïsme l'élément vivifiant des eaux terrestres est dû à l'infiltration de cette eau céleste qui parvient sur terre par des conduits cachés et invisibles.

2° L'expression théologique שכינאתא, que M. B. traduit par demeures (*Wohnungen*), bien que, comme il le dit lui-même, ce sens ne convient pas dans la plupart des passages. Dans la théologie rabbinique, la שכינה désigne régulièrement la manifestation extérieure ou la gloire de Dieu. Chez les Mandéens, cette expression est appliquée à des êtres célestes d'un ordre secondaire et on en emploie fréquemment la forme du pluriel.

3° Le messager Gabriel que le sixième traité droit du Genza fait intervenir dans la création du monde. Une telle conception va tout à fait à l'encontre de la théorie rabbinique qui fait créer les anges soit le deuxième soit le cinquième jour afin qu'on ne dise pas que Michaël a étendu le ciel du côté sud, Gabriel du côté nord et que Dieu l'a mesuré au milieu. סלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע גבריאל בצפונו והקב"ה מודד באמצעו[1]. L'auteur mandéen n'eut pas les mêmes scrupules, seulement il donna la préférence à Gabriel parce qu'il se

[1] Il faut peut-être lire באצבעו « avec son doigt ».

tint du côté nord, qui est sacré. D'ailleurs, l'ange Gabriel a la même préférence dans les légendes chrétiennes et mahométanes; dans les unes, il annonce à la vierge la naissance de l'enfant divin, dans les autres, il apporte du ciel le Coran à Mahomet. L'effacement de Michaël devant son compagnon céleste Gabriel, vient de ce que la légende juive le considère comme le génie protecteur d'Israël ; l'hostilité contre le peuple juif des religions dérivées de la Bible a rejailli sur son protecteur attitré et les Mandéens n'ont fait que suivre le même courant.

4° L'origine juive ou plus exactement judéo-chrétienne s'observe au sujet de l'être divin nommé יאוּאר זיוא. M. Th. Nöldeke a établi depuis longtemps que ce nom propre était tiré du persan *yawer*, « aide, porteur de secours ». Au fond, c'est l'ange défenseur, מליץ, de Job, XXXIII, 23, que les Rabbins désignent par le mot grec *Paraclet*, פרקליט, mais le titre de cet Utra, « celui qui a été destiné auparavant » (der Vorherbestimmte), ne peut se comprendre que lorsqu'on se rappelle le passage évangélique (S. Jean, XIV, 26) qui promet d'envoyer le Paraclet, c'est-à-dire le saint esprit. Or, le mot *Paraclet* signifie en même temps « défenseur, avocat » et « aide, secoureur ». C'est précisément cette dernière idée qui est exprimée par le mandéen יאוּאר.

B. L'ÉCLECTISME DU SYSTÈME MANDÉEN.

Ayant démontré, comme je le crois, que la plus ancienne théogonie mandéenne dépend entièrement des idées bibliques et rabbiniques, entourées plus ou moins d'un vernis chrétien, je passe à signaler les conceptions les plus saillantes que le système mandéen a ramassées dans des compositions beaucoup plus récentes que le Talmud et dont quelques-unes sont même postérieures à l'Hégire. Pour commencer par un fait important, on peut affirmer sans hésitation que la cosmologie mandéenne a largement emprunté au cycle légendaire des expéditions d'Alexandre le Grand. Les auteurs mandéens du Genza ont puisé une foule de notions non seulement dans la version syriaque du Pseudo-Callisthène et la légende chrétienne d'Alexandre[1], qui sont du VI^e^ siècle après Jésus-Christ, mais aussi dans les auteurs musulmans qui traitent du même sujet[2]. A première vue, la supposition d'une connexion entre le plus ancien livre mandéen et ces diverses transformations fabuleuses relativement modernes de l'histoire d'Alexandre étonne excessivement, mais j'ose

[1] Voyez Budge, *The History of Alexander the Great*. Cambridge, 1889. Les chiffres mis entre parenthèse se réfèrent aux pages des textes syriaques.

[2] Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Wien, 1890. M. Nöldeke a démontré que le texte syriaque du Pseudo-Callisthène était la traduction d'un texte pehlevi. Il a aussi donné la traduction des principaux récits des auteurs musulmans se rapportant à l'histoire fabuleuse d'Alexandre.

espérer que les faits que je me propose d'énumérer ci-après apporteront la conviction la plus parfaite dans l'esprit de tous ceux qui voudront bien les examiner.

On a vu plus haut que le Genza gauche (17, 2) nomme neuf peuples qui sont destinés à périr au jugement dernier : Babel, Burcif (?), la Maison des Perses, la Maison des Romains, la Maison de Sind, la Maison des Indiens, la Maison des Simrayens et des Turayens et la Montagne de fer. Je ne m'explique pas comment M. B. a pu trouver dans cette géographie une preuve que l'horizon des Mandéens ne dépassait pas leur voisinage immédiat. En laissant de côté les villes voisines de Babel et de Burcif et même les empires limitrophes des Perses et des Romains, rien que la mention de Sind et de l'Inde montre clairement que l'auteur mandéen savait parfaitement qu'au-delà de l'empire perse, il existait encore d'autres pays dans l'Extrême-Orient. Il y a plus, l'adjonction des deux termes Sind et Hind ne me paraît pas beaucoup antérieure à l'ère musulmane. C'est au sixième siècle seulement que le nom de Sind apparaît pour la première fois dans la géographie [1]. Beaucoup plus importants sont encore les trois derniers noms de cette liste qui me paraissent mériter quelques observations.

Au sujet du dernier de ces noms טורא דפארזלא, M. B. se contente de citer dubitativement l'opinion de Norberg qui y voit les Chalybes du Pont. En réalité, la Montagne de fer est le nom d'une montagne frontière de la Judée du sud, du côté de l'Arabie. Il n'y a pas de doute que dans ce passage cette montagne personnifie l'Arabie tout entière. Mais le point principal pour nous, c'est que l'auteur mandéen l'a emprunté au Targum palestinien sur les Nombres, XXXIV, 4.

Les deux autres noms qui restent, בית סימראייא וטוראייא, ont été identifiés par M. B. avec les Samaritains et les Tyriens. Mais ces faibles restes des peuples de l'antiquité n'ont certainement aucun droit à être mis sur la même ligne que les vastes territoires dont s'occupe l'auteur. Le mot de l'énigme se trouve dans la version syriaque du roman d'Alexandre. Après avoir conquis la Margiane, Alexandre se dirigea vers la Perse afin de partir le plus tôt possible « pour la contrée des Samrayé, afin de voir leur royaume, car le royaume des Samrayé était renommé chez les Athéniens et dans toute la Hellade. Ce royaume fabuleux de Candace s'appelle dans le texte grec Σεμιράμεως βασίλεια « royaume de Sémiramis » ; en syriaque, le sens primitif du nom propre a été méconnu et le mot a été changé en Samrayé, c'est cette corruption, quelque peu augmentée par le changement du premier *a* en *i*, qui est devenu le modèle de l'ethnographe mandéen [2]. Le second nom ethnique, Turayê-טוראייא, est aussi

[1] Chez Cosmas Indicopleuste (communication de M. Nöldeke). La série : Sind, Hind, Simrayê figure aussi dans le Targum des Chroniques, I, 1, 9. Voir P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaica*, p. 270, 14.

[2] L'écrivain arabe Dinawarî a fait de Candace une reine de Samara (Nöldeke, *ibidem*, p. 39).

tiré du même roman (3, 5 ; 78, 2 ; 118, 14 ; 121, 11), où il désigne certainement les Turcs, grâce à une réminiscence de l'épopée persane qui donne le nom de Turan à l'ensemble de la race turque. M. Nöldeke avait même proposé de lire partout טורקיא au lieu de טוריא[1]. Dans ce cas, l'auteur du Genza aurait lu et emprunté ce nom sous sa forme fautive. Mais que cette forme soit fausse ou non, il est certain que les deux noms mandéens en question ont été empruntés au roman d'Alexandre.

D'autre part, le Genza a emprunté à la Légende syriaque les notions bizarres dont il a composé le monde des bienheureux, dit משוניא כושטא, au sujet duquel on n'a que des descriptions vagues, mais suffisantes pour en reconnaître la source. C'est un monde mystérieux dans lequel les justes se multiplient et d'où ils regardent le monde de la lumière. Il se trouve entre la terre et le ciel, à l'extrémité nord du monde habité. Tout cela s'explique par le passage syriaque suivant : « Alexandre demanda aux vieillards qui habitent le pays voisin de la porte de fer qui empêche les Huns d'envahir l'empire romain : « Quels sont les peuples qui se trouvent au-delà des Huns? » et les vieillards lui répondirent : « Il y a des Huns et des hommes-chiens ; au-delà des hommes-chiens se trouve le peuple des Manina ; au-delà du peuple des Manina, il n'y a plus d'hommes, mais des montagnes de sable, des collines et des vallées où les hommes ne vont jamais. Au-delà de toutes ces montagnes, se voit le Paradis de Dieu, dans le lointain. Le Paradis ne s'approche ni du ciel ni de la terre. Il a l'aspect d'une ville, belle et forte, et apparaît entre le ciel et la terre; les nuages et les brouillards qui l'enveloppent se voient de loin, et la corne du côté du nord est appuyée sur lui (p. 266). » On voit sans la moindre difficulté que la description du monde des bienheureux mandéens se superpose entièrement à celle du Paradis de la Légende. L'un comme l'autre se trouve au haut nord, plane entre le ciel et la terre et est enveloppé de nuages ; il reste seulement à expliquer l'origine du mot énigmatique משוניא. Or, là-dessus aucun doute n'est possible. C'est un simple doublet du nom syriaque du peuple qui habite relativement le plus près du Paradis. Ce nom est écrit dans le texte nestorien מנינא, mais Denis de Telmahrê, 56, 6, offre la leçon מחני : c'est cette dernière leçon qui est la base de la forme mandéenne ; le ח syriaque, composé de deux petits triangles, peut facilement se confondre avec le groupe שו, d'où la forme משוניא. L'auteur du Genza n'a pas seulement emprunté son Paradis à la Légende syrienne, mais il en a quelque peu modifié la disposition : au lieu de placer les משוניא sur la terre, il les a introduits dans le Paradis, après avoir octroyé au composé משוניא כושטא le caractère d'un nom de lieu, par la raison qui sera expliquée tout à l'heure. Il s'est probablement dit que ceux qui voient continuellement le Paradis en face méritent bien d'y entrer.

[1] *Ibidem*, p. 15, note 5.

Nous venons de montrer la source de l'idée; il faut maintenant chercher à comprendre le sens de la désignation. Il est pour nous évident que le mot מטוניא ne peut pas signifier « transférés » (*Euting*). Un tel sens serait possible dans l'hébreu, qui possède des formes passives intérieures et qui permet de former de שָׁמַד le participe Pual מְשָׁמָד, ou, d'après l'orthographe moderne, משומד. Mais l'araméen n'emploie que la forme Ethpeal pour le passif, dont le participe est משתני. Il faut donc voir dans le mandéen מטוניא un substantif au lieu d'un participe. Dans le dialecte du Talmud babylonien מטונית désigne une sorte de haie ou de mur d'enceinte qui barre le passage au flux de la mer ou qui est impénétrable à l'infiltration des eaux. C'est une forme dérivée de טונית, « rivage accessible à la marée ». Quant à l'épithète de כושטא « vérité », elle rappelle sans la moindre hésitation la légende talmudique relative à la ville fabuleuse de ce nom. Les Rabbins appellent קושטא une ville rarement visitée dont les habitants sont doués d'une longévité extraordinaire par suite de leur amour de la vérité. Un docteur, renommé pour la sincérité de ses paroles, s'y rendit et épousa une femme de la localité qui lui donna deux enfants. Un jour, pendant que sa femme se lavait la tête, une voisine vint frapper à la porte. Le mari, ne voulant pas qu'on vit sa femme dans une tenue négligée, répondit qu'elle n'y était pas. A ce moment ses deux enfants moururent subitement. Cet événement mit toute la ville en agitation et, après avoir appris la cause de cette catastrophe, les habitants insistèrent auprès du docteur pour qu'il quittât leur ville, afin de ne pas leur amener la peste[1]. Les Mandéens, ayant emprunté cette légende, ont changé la longévité en immortalité; mais pour le reste, la forme talmudique s'est conservée intacte. Les habitants de מטוניא כושטא exercent tous les travaux humains de la vie ordinaire. Ils meurent, mais sans douleur, et l'ange de la mort les conduit immédiatement au monde de la lumière. L'amour de la vérité mérite bien une telle récompense. En un mot, la conception de מטוניא כושטא est due essentiellement aux légendes rabbiniques; l'idée géographique seule concernant l'emplacement de cette ville imaginaire a été prise dans la Légende chrétienne d'Alexandre[2]. Il faut donc renoncer définitivement à y trouver quelques réminiscences de la légende iranienne du *Vara de Yima*, qui, tout en ayant quelque ressemblance, ne provient nullement d'un ordre d'idées analogue à celui que la littérature mandéenne nous montre ordinairement.

Comme corollaire de cette légende, je dois mentionner celle relative aux fleuves qui sortent du Paradis. Les Mandéens admettent également le nombre de quatre fleuves, parmi lesquels sont le Tigre et l'Euphrate, les deux autres sont le *Hashtarkan* et le *Sharang*. Le

[1] *Talmud babeli Sanhedrin*, fol. 97 *a*.

[2] La légende musulmane semble identifier la ville de קֶדֶם avec גרר (Gen., xx, 1). Voyez *Revue de l'histoire des religions*, XXII, n° 1, p. 73.

premier se reconnaît facilement comme une légère transformation du fleuve Strangas qu'Alexandre traverse pour se rendre en Perse. En syriaque, ce nom est devenu אסטרקינוס (134, 5), d'où, en mandéen, האשטארכאן, avec la confusion de כ et de ק. L'autre nom, שאראנג, dérive également, par altération, du fleuve nommé en syriaque אסטרגלוס (19, 13)[1]. Le Genza ne paraît pas faire mention de ces deux noms, qui doivent se trouver dans d'autres écrits mandéens pas beaucoup plus modernes, puisqu'ils ont puisé à la même source.

Une des conceptions des plus bizarres est celle qui regarde Ruha et ses sept enfants, c'est-à-dire les sept planètes, comme les inventeurs des arts magiques. Cette idée se ramène visiblement au passage qu'on lit à la page 7 de la version syriaque du Pseudo-Callisthène et qui s'exprime de la façon suivante : les signes du zodiaque sont nommés magiciens par les Grecs, למלושא דין יוניא חרשא קרין. Mais, chose curieuse, le mot לבלושא doit être sans aucun doute corrigé, avec M. Nöldeke, en למגושא et traduit : « les mages sont appelés sorciers par les Grecs[2]. » Il est évident que l'auteur du Genza a eu sous les yeux cette fausse leçon et qu'il a fondé sur elle une théorie essentielle de son système religieux. On a déjà vu des doctrines assez importantes du christianisme et du rabbinisme s'élever sur des passages bibliques méconnus ou inexactement interprétés. Les Écritures mandéennes vont plus loin et déduisent des doctrines religieuses de passages altérés ou méconnus du roman d'Alexandre!

Tous les systèmes mandéens admettent unanimement que les Jourdains célestes sont de couleur blanche (דיארדנא דמיא היוארא) et doués d'une odeur agréable (ריהאיון נאבא), tandis qu'au contraire, les eaux du monde inférieur sont noires et répandent une odeur fétide. Les mêmes conceptions se trouvent dans le roman d'Alexandre et les autres écrits qui en dérivent. D'après les textes B. L. C., Alexandre, désireux d'aller voir les Brachmanes, est obligé de passer le fleuve de *lait*[3]. Dans la Légende chrétienne d'Alexandre, les Sages disent à ce roi : « Les mers terribles qui entourent le monde ne te livreront pas passage, parce qu'il y a onze mers *claires* sur lesquelles les navires des hommes peuvent naviguer. Au-delà, il y a dix lieues de terre ferme, et au-delà de ces dix lieues est la mer fétide nommée Okeyanos (Océan), qui entoure toute la création. Les hommes ne sont pas capables d'approcher la mer fétide ; les navires ne peuvent pas y naviguer ni les oiseaux voler au-dessus, car si un oiseau tente d'y voler, il est saisi, tombe et est suffoqué dedans. Ces eaux ressemblent au pus, et les hommes qui se mettent à y nager meurent aussitôt (256). » Plus loin on lit : « Les gens qui habitent dans le voisinage sont obligés de se cacher pour ne pas être

[1] D'après E ; les leçons אסטלגלוס (D) et אסטלרגלוס (A) sont encore plus corrompues.

[2] *Ibidem*, p. 19, note 2.

[3] *Ibidem*, p. 48.

brûlés par les rayons du soleil ; ils ne peuvent même pas toucher les pierres qui sont chauffées au rouge et ne peuvent sortir de leurs cachettes que longtemps après le coucher du soleil (260). » D'après le Genza, la mer du Sud confine à l'Océan, qui est d'une chaleur ardente, parce qu'il est proche du monde des ténèbres. Ces eaux noires sont agitées, bouillent et tourbillonnent ; elles donnent la mort à celui qui en boit ou en aspire seulement l'odeur. L'Océan contient aussi de l'eau verte dont l'odeur tue tout être vivant. L'eau verte de ce passage répond au pus du passage précédent et complète ainsi l'analogie. L'odeur nauséabonde de l'Océan est aussi connue des légendes rabbiniques. D'après elles, le génie de la mer, (שַׂר שֶׁל יָם) ayant désobéi à Dieu au moment de la création, a été tué et enseveli dans les eaux de l'Océan et, s'il n'avait pas été couvert par les eaux, les émanations putrides qui s'exhalent de son cadavre auraient tué tous les êtres vivants. Les Mandéens ont fait de ce génie qu'ils nomment Ur le roi des ténèbres, le père de tous les démons, et l'ont doté d'une forme repoussante et d'un corps fétide. Le fait que ces conceptions mandéennes dépendent de ces divers écrits judéo-chrétiens est manifeste et il sera difficile de le contester.

Une notion empruntée à la légende musulmane d'Alexandre a donné le jour à l'appellation bizarre סינדיריאוס, abrégée en סיניאוס, qui est appliquée au monde inférieur des ténèbres. Bien que la formation des mots fantaisistes ne soit pas rare dans les écrits mandéens, ce mot appartient difficilement à cette catégorie. Il rappelle, à ne pas s'y tromper, le terme syriaque et arabe *Sandarûs*. Primitivement, ce nom est celui du minéral appelé en grec σανδαράκη, sorte de sel arsenical et corrosif. Plus tard, les auteurs arabes désignent par ce nom une variété d'ambre jaune. Les traditionnistes musulmans racontent que la mère d'Alexandre, qui, d'après eux, avait été donnée en mariage à Darius Codoman, le dernier des rois perses, se serait servie du Sandarûs pour faire passer la mauvaise odeur qui émanait de son corps. Ce conte absurde est dû au désir d'expliquer étymologiquement le nom d'Alexandre, en grec Ἀλέξανδρος, par *âl-sandar(ûs)* « fort est le sandarûs [1] ». L'auteur mandéen, pensant probablement que le sandarûs avait la faculté d'absorber l'odeur fétide, a eu la fantaisie d'en former une sorte d'épithète qui convient très bien au monde des ténèbres établi sous les eaux noires et putrides de l'Océan. Ajoutons, en passant, que, comme antithèse à סינדיריאוס, le Jourdain du monde lumineux est appelé Periawis פיריאוס. C'est une forme arbitairement construite de פירא, l'élément cosmique qui symbolise l'espace en formant le germe de la divinité, l'essence la plus pure de l'énergie repliée sur elle-même.

[1] Le plus ancien auteur qui rapporte cette étymologie est Dinawarî (mort en 895-896. Nöldeke, *ibidem*, p. 36] ; Tabarî (de 839 à 923] fait venir *Al-Iskandarûs* de *Halâi-Sandarûs* « Halâi du Sandarûs », où *Halâi* serait le nom de la mère d'Alexandre (Nöldeke, *ibidem*, p. 44).

Il faut également renoncer à établir la moindre comparaison entre la descente d'Ishtarit aux enfers et le voyage dans les enfers effectué par Hibil-Ziwa dans le but d'accomplir la création du monde. Il n'y a rien de commun avec le mythe babylonien ; c'est plutôt une imitation du voyage que Jésus-Christ est censé avoir fait, avant sa résurrection, dans les limbes, afin d'en retirer les justes qui ont vécu avant son avènement. Les récits de descentes aux enfers foisonnent d'ailleurs dans les apocryphes juifs et chrétiens ; mais, comme d'ordinaire, le récit mandéen pousse à l'excès les mesures d'espace et de temps, et introduit, avec un éclectisme parfait, les figures sombres ou déplaisantes qu'il ramasse dans toutes les mythologies. A la Bible, il emprunte les personnages de Shdom, le petit-fils des Ténèbres, c'est-à-dire la personnification de la ville de Sodome, puis le nom de דאג ומאג, c'est-à-dire Gog et Mâgôg, qui sont intitulés « deux Mana des Ténèbres ». La forme de ces noms, mais plus complète, savoir : Hâgôg u Mâgôg, se trouve pour la première fois dans la Légende d'Alexandre, d'où elle est passée dans le Coran sous la variante יאגוג ומאגוג. A l'épopée perse, il prend le nom de גיו, le héros *Gêw* [1] ; à la sunna de l'Islam, le nom de קרון, c'est-à-dire Coré, l'adversaire de Moïse et d'Aron. La finale *un* est l'altération du *het* syriaque ; enfin il se sert, pour indiquer une section de l'enfer, du nom de Zartaï-Zartanaï, qui sous la forme de Zartânê, désigne dans le Physiologus chrétien, un arbre fabuleux aux longues branches qui retient les animaux par leurs cornes, de façon à ce qu'ils ne puissent se sauver à l'approche du chasseur. L'épisode de la lutte de Hibil-Ziwa contre le dragon et la façon dont il cause la mort de celui-ci est simplement copié du livre apocryphe relatif au combat de Daniel contre le dragon adoré par les Babyloniens. Il est absolument inutile de penser, comme l'a fait M. B., au combat de Bel contre Tiamat, la personnification de la mer primordiale. Ces mythes anciens ne sont jamais parvenus à la connaissance des Mandéens, a qui les légendes connues de leur temps suffisaient absolument, comme on le voit par le sans-gêne qu'ils ont mis à changer des noms propres bibliques en noms mystérieux de la Divinité, entre autres ceux de Ham, de Nâhôr et de Lâbân en Ham-Ziwa, Nâhôr-Ziwa et Lupapan, la grande lumière.

A cette dernière catégorie d'êtres mythiques dus à d'anciennes désignations ethnographiques, on peut joindre, avec une certitude presque entière, les génies nommés נבאם, שילמאי et גידבאי. Le premier est considéré comme le fils de saint Jean-Baptiste, נבאם בר יוהאנא. « Il versa sa splendeur sur les eaux et les eaux vinrent à sa rencontre, se mêlèrent avec elle, se soulevèrent (מאריא) [2], s'étendirent

[1] Le parsisme ne paraît avoir donné au Mandaïsme que quelques noms de génies bons ou mauvais : *Rashna*, *Rast*, *Sam*, *dêv*, *pathar* et quelques rites cultuels. L'idée de la résurrection et celle du pont *Tchinvad* y manquent entièrement. Les *Matartâs* sont les limbes du purgatoire chrétien.

[2] Racine סרח « fuir » ; l'expression סארון יארדנא « faites fuir (ou soulever)

et leur apparence brilla d'une même splendeur (293, 12) ». Cela fut allusion à la légende d'après laquelle Jean aurait baptisé Manda d'Hayê dans le Jourdain palestinien, qui, conformément au Psaume CXIV, que les écrits mandéens appliquent à cet événement, aurait fui en tous sens devant le jeune Dieu et aurait fini par s'imprégner de la splendeur divine. Nbat est donc Manda d'Hayê baptisé par Jean, lequel devient le père mythique de son divin néophyte. Mais, en réalité, נבאט est simplement le nom du peuple nabatéen qui dominait sur les territoires riverains du Jourdain, du côté de l'est, et dont le nom a été appliqué par les Arabes aux Araméens de l'Irâq, c'est-à-dire de la Babylonie du sud, patrie des Mandéens.

Les deux autres génies, שילמאי et נידבאי, sont dits être les gardiens du Jourdain céleste, ils forment donc groupe avec נבאט comme divinités fluviales ou, plus exactement, jordaniques. Ce trait caractéristique m'empêche d'accepter l'ancienne interprétation qui identifiait ces noms aux termes sacrificiaires hébreux שלמים « sacrifices de paix », et נדבות « sacrifices volontaires ». Je ne doute pas qu'il s'agit de deux termes ethniques désignant l'un les שלמיא du Targoum c'est-à-dire les *Salamiens* des géographes, alliés de Nabathéens[1]; l'autre les *Nadabéens*, mentionnés dans les Chroniques, I, 19, parmi les tribus hagréennes, c'est-à-dire nabatéennes. Comme habitants des rives jordaniques, ces trois tribus ismaélites-araméennes ont été sublimées dans les écrits mandéens en divinités gardiennes du Jourdain céleste, c'est à-dire en entités purement mythologiques.

Voici maintenant quelques exemples de transformations plus matérielles. Si l'on fait abstraction de la confusion chronologique, on s'aperçoit que le récit concernant la tentative, faite par Ruha et ses enfants, de construire une ville, devient parfaitement intelligible dès qu'on y prête quelque attention. En effet, parmi les trois stations où la construction ne réussit pas, savoir Beth-lahmê Beth-metalalê et Krak-neçab-mata, la première station seule, Bethléhem, est bien clairement nommée, et comme c'est une ville chère à la légende chrétienne, on peut admettre d'emblée que les deux autres appartiennent à la même série légendaire ; et en effet, une attention soutenue nous fait voir dans בית מטאלאלא, « la maison des tentes », une dénomination légèrement variée du nom de la ville de Cana, קנה, qui signifie « tente couverte de cannes ». C'est dans cette ville qu'eut lieu le premier miracle opéré par le Christ (Jean, II, 1-11). La troisième ville galiléenne, sans aucun doute, porte le nom de כראך נצאט qu'il faut corriger en כראך נצאר, c'est-à-dire la ville de Nazareth, considérée dans les Évangiles comme le berceau des parents de Jésus. Ces trois villes chrétiennes par excellence n'ont pas été jugées dignes de devenir la capitale religieuse d'Alaha. Cet

le Jourdain », assimile le baptême des fidèles à celui de Hayê, dont la majesté a fait fuir les eaux du fleuve. Il ne faut donc pas traduire : « faites fleurir le Jourdain ».

[1] Cf. Etienne de Byzance, s. v. Σαλάμιοι.

honneur est devenu le partage de Jérusalem, ville qui, malgré son infamie originelle (אורדאשלאם est découpé אשלאם — אור « Ur l'a parfaite ») comme fondation de Ruha et de ses enfants, eut néanmoins l'avantage de posséder dans son enceinte Anosh-Uthra et le premier noyau des pieux Naçoréens.

Ainsi que M. B. l'a reconnu dès le début, le personnage d'Anosh et son rôle de législateur ont été déduits du passage de Daniel, VII, 13, וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא. Plus curieuse est encore la suite du récit détaillant l'activité bienfaisante de ce sauveur déguisé qui aboutit à la destruction de la ville coupable. Ici la narration mandéenne se complique d'erreurs historiques, de fausses lectures de noms propres et de quiproquos ridicules. Nous connaissons déjà l'histoire de Miriay, fille du grand-prêtre juif, qu'Anosh guérit de la lèpre et convertit au mandaïsme en la baptisant dans le Jourdain. Miriay est naturellement la vierge Marie, mère de Jésus. Cette *mater dolorosa* a eu la malechance d'être confondue par Mahomet avec son homonyme Marie, sœur de Moïse (Coran). Le mythographe mandéen adopte cette confusion de personnes et d'époque : la lèpre dont a été frappée accidentellement Marie, la sœur de Moïse et d'Aron, est transportée par lui sur Marie, la mère du Christ, dont la conversion au mandaïsme imite simplement le récit évangélique concernant la conversion de la femme guérie par Jésus d'une maladie incurable (Mathieu, IX, 20, 22). Mais il va beaucoup plus loin en la confondant encore avec Rachel, l'épouse préférée de Jacob. Celle-ci, d'après la Genèse, lui a donné deux enfants, Joseph et Benjamin יוסף ובנימין, qui, sous la plume de l'auteur mandéen, sont devenus Jaqif et les fils Amin יאקיף ובני אמין. Le nombre de 360 disciples, issus de ce dernier et tués par les Juifs, représente simplement les jours de l'année et a pour but de faire de Jérusalem le charnier des prophètes ; ici également le Mandéen a considérablement dépassé son modèle évangélique (Mathieu, XXIII, 37). La destruction de Jérusalem est effectuée par Anosh, qui prend la forme d'un aigle blanc ; c'est évidemment une figure empruntée au Deutéronome, XXVIII, 43.

Je terminerai en appelant l'attention sur quelques points qui semblent remonter à des sources musulmanes, malgré l'apparence différente sous laquelle ils se présentent parfois à nos yeux. Ainsi, par exemple, le nom de *Namrus*, נאמרוס, qui est si souvent donné à *Ruha*, comme personnification du judaïsme, ne me paraît être autre chose que l'arabe نابلوس (= *Néapolis*), nom moderne de Samarie, la ville des Samaritains, la seule population ralliée au judaïsme qui existait du temps des auteurs du Genza. Le récit (12, 24 ; 33, 7) rapportant qu'un certain nombre des anges du feu devaient se soumettre au premier couple humain, semble emprunté au Coran. Le mot obscur פיהתא = פיתחא « ouverture », qui désigne l'hostie mandéenne, trouve une explication satisfaisante lorsqu'on admet que c'est une traduction superficielle de l'arabe فَطِير, qui signifie à la

fois « ouverture », et, comme en araméen, « pain azyme ». Le nom de l'ange de la mort, צאורירעל (souvent altéré en תאורירעל) a toute chance d'être le résultat d'une confusion de lettres similaires dans le nom arabe עזראיל (lu צוראיל), qui est lui-même une altération intérieure de עזזאל = עֲזָאזֵל, regardé comme un ange déchu et malfaisant par les légendes juives et chrétiennes. Enfin, la prononciation אבראהים, pour Abraham, dérive de l'arabe *Ibrâhîm*, qui, faute de tradition littéraire, s'est formé sur l'analogie des noms tels que *Isrâîl* et *Ismâ'îl*. Ces quatre exemples peuvent donner une idée suffisante de ces sortes d'emprunts.

Je crois qu'après l'exposition qui précède, il sera absolument impossible d'assigner au système mandéen une origine antérieure à la naissance de l'islamisme. Quelques-unes des idées fondamentales de la théogonie et de la cosmogonie pourraient remonter à quelques dizaines d'années plus haut, surtout celles qui viennent de la gnose juive ou judéo-chrétienne, mais à ce moment il ne peut pas être question d'un système mandéen proprement dit. Ces idées gnostiques elles-mêmes n'ont certainement pas poussé sur le territoire de l'ancienne Chaldée, mais y ont été importées par des sectaires venus de la Judée, et je suis tout à fait porté à croire que, conformément à la tradition (?) recueillie par *Ignatius a Jesu* au XVI^e^ siècle, c'étaient des Elxaïtes chassés des rives de l'Euphrate par l'armée envahissante des Musulmans. La vénération extraordinaire qu'ils montrent à l'égard du Jourdain, la connaissance relative des populations locales personnifiées sous les noms de נבאט, שילמאי et נידבאי, fournit un indice remarquable en faveur de cette provenance. Après la dévastation de la Palestine, il s'établit un grand nombre de communautés juives à l'est de la mer Morte et du Jourdain. Nous en avons une preuve certaine dans le récit concernant la conversion au Judaïsme d'un moine renommé du couvent de Sinaï. Le moine se rendit chez les Juifs qui habitaient Zoara et Lybias. M. Graetz avait vu dans le second nom la ville de Tibériade, qui, au VI^e^ siècle, était, en effet, la principale communauté juive de Palestine ; mais il est plus naturel d'y voir la ville pératique de Livias, située non loin des célèbres sources minérales de Callirhoë[1]. Quant au second nom, il ne demande aucune correction, car c'est l'ancienne ville de צער (Sept. Σογορ), située au sud de la mer Morte, qui a été aussi très connue des docteurs talmudiques ; c'est cette forme hébraïque qui a été alors araméisée en Zoara (voir Étienne de Byzance, s. v. Zoara). Ces communautés étaient formées en grande partie d'Esséniens chassés de leurs établissements solitaires de l'autre côté de la mer Morte par le monachisme chrétien et trop enclins à se jeter dans le gnosticisme et dans les idées mystiques en général. Mais le Mandaïsme ne nous offre pas la forme primitive du gnosticisme juif resté fidèle à la Loi de Moïse. Nous y avons plutôt le dernier résultat du mélange de la gnose juive

[1] Kaminka, *Galilæa*, fin.

et de la gnose chrétienne, qui, s'étant annihilées mutuellement, ont cherché à se transformer en un système indépendant, rejetant en apparence les deux religions précédentes, mais restant néanmoins sur la base du Judaïsme en ce qui concerne la construction mythologique et l'enseignement moral. Si le christianisme a émis la prétention de dépasser le Judaïsme dans les prescriptions morales en les poussant à un degré de rigueur et de sévérité excessives, le Mandaïsme s'est efforcé à son tour de dépouiller la divinité de tout élément anthropomorphique qui la troublait dans ces deux régions, et de la transformer en une entité de pure abstraction. Le monde divin du Mandaïsme n'a plus aucune ressemblance avec la forme humaine; il n'y a que des atomes invisibles, des éclats et des splendeurs ; le feu lui-même a été privé de ses qualités destructives et n'a conservé que l'immanence brillante. C'est aussi le cas des innombrables Jourdains, qui n'ont de l'eau que sa qualité vivifiante et sanctifiante. Voilà ce qui fait l'essence et la raison d'être du système mandéen. Les écrits qui le contiennent nous fournissent des renseignements curieux sur ce qui se passait dans l'esprit de quelques penseurs du septième siècle, à qui les deux religions bibliques n'ont pu donner entière satisfaction, le Judaïsme à cause de son impuissance visible en face du christianisme victorieux, le christianisme à cause du trouble qu'il a apporté, dans l'idée de la Divinité, par le dogme de la trinité et, dans l'état social, par l'institution d'innombrables ordres ascétiques.

J. Halévy.

APPENDICE.

La connaissance exacte des sources du Mandaïsme jette un jour inattendu sur l'origine de la polémique pehlevie contre le judaïsme que M. J. Darmesteter a publiée dans la *Revue des Études juives* (janvier-mars 1889). L'auteur de l'opuscule, qui connaît si bien la Bible et les légendes rabbiniques, était, non un Parsi adorateur d'Ormuzd, mais un Mandéen lisant la Bible en syriaque (la lecture dans Isaïe, XLII, 19 כְּמִשְׁלָם au lieu de כְּמְשֻׁלָּם est celle de la Peshitta). M. Israël Lévi a déjà fait remarquer que l'eau *noire* était une conception chère aux Mandéens ; la comparaison de la terre à une île aux eaux stagnantes s'y rattache étroitement et ces deux conceptions forment la base des argumentations contenues aux paragraphes cotés 1, 48, 51, 59, 64. Les attributs d'ignorant, de trompeur, de vindicatif et de démoniaque que ce polémiste assigne à Adînô sont conformes aux vues du Genza au sujet d'Adonaï. Il relève surtout l'assimilation de celui-ci au feu brûlant qui fait horreur aux écrivains du Genza. Les Mandéens, habitant en partie des provinces perses, devaient savoir assez de pehlevi pour composer en cette langue un opuscule de polémique antijuive qui intéressait beaucoup leur foi religieuse.

J. H.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXI, p. 254. L'expression בני דו דו et מבני דא דא ne pourrait-elle pas être une appellation ironique désignant les Protoi Siciliens qui se croyaient de race noble, à peu près comme nous parlons de M. *Un Tel*? דא דא serait alors la répétition du démonstratif, comme l'expression arabe בני הו הו désignerait moqueusement la partie des Juifs de Sicile parlant l'arabe. — P. 260. L'expression rapportée ici au nom de Bar-Kappara est la proposition d'un usage courant chez les Arabes et les Juifs du moyen âge, que Ibn Falaquera cite dans le ס' המעלות au nom de Platon et qui est ainsi résumée dans la communication qui m'en a été faite par M. Veltraner : יאפלטון אמר כי אי אפשר שיעבוד האל ית' עבודה אמתית אלא אי הנביא או הפילוסוף בזה שיש עמו מהחכמה כי החמון לא ישיגו אלא דבר מורכב. Cf. mes ouvrages *Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, p. 32, note 1, et *Geschichte der Attributenlehre*, p. 277, note 75. — *D. Kaufmann.*

T. XXI, p. 259, l. 7, en bas, au lieu de ודן נתן, lis. והן נתן. — P. 260, l. 12, au lieu de מהתבורת, lis. מהתבודדות ; cf. p. 268, l. 17. — P. 261, l. 13, en bas, au lieu de צעירות, l. שעירות. — P. 262, l. 26, בתבלית, au lieu de בתחלית. — P. 263, l. 4, רעיון, au lieu de ראיון ; l. 24, ומתעתעים, au lieu de ומיתעתים ; l. 28, נצחותו, au lieu de נצח והו. — P. 264, l. 19, שקנוי, au lieu de שכנוי. — P. 265, l. 17, גדולים, au lieu de בדולים ; l. 18, החברת, au lieu de החברך ; l. 21, שלכל, au lieu de שמכל. — P. 266, l. 7, משגיאה, au lieu de משגיעה ; l. 23, מאור, au lieu de נאורי. — P. 267, l. 7, שערב, au lieu de שעבר ; cf. p. 266, l. 12. — P. 268, l. 10, חוץ, au lieu de חוס. — P. 269, l. 1, הישר, au lieu de הישד. — P. 272, l. 5, en bas, מוצית, au lieu de מוצת. — P. 274, l. 12, en bas, תחותנים, au lieu de תחותם יום. — P. 275, l. 6, גוזרים, au lieu de גורים ; l. 21, יהבתעודים, au lieu de וכהשוועדתי ; l. 5, en bas, לא למה, au lieu de לו למה. — P. 276, l. 11, en bas, תוכחה, au lieu de תוחכה ; l. 10, en bas, לרם, au lieu de לכם. — P. 296, l. 10, en bas, מיתתה, au lieu de מיתת ; l. 8, en bas, גורשתי, au lieu de גורשתי. — *Porgès.*

T. XXI, p. 262-263. La remarque d'Alrabi que les fils de Moïse possédaient encore de son temps un territoire particulier, etc., s'appuie sur le récit d'Eldad Hadani. Cf. A. Epstein, *Eldad*, XXXV, 5, 14. — *J. Perles.*

T. XXII, pp. 133-4. A la suite de plusieurs conjectures d'étymologie talmudique, toutes très ingénieuses, proposées par M. J. Furst, ce savant en donne une à laquelle nous ne saurions souscrire. M. Furst se refuse à voir, avec Jacob Levy, dans le terme קוביוסטוס un synonyme de מכחך בקוביא « joueur de dés », et il donne pour équivalent au premier terme le mot κυβιστητὴς (pour κυβιστητήρ, comme auparavant σημαντὴς, au lieu de σημαντήρ), qu'il traduit par « bateleur, filou », = גנב. Or, κυβιστητήρ n'a jamais signifié que « celui qui fait la culbute », dérivé de κυβιστάω, « se jeter sur la tête », d'où : « plonger, faire la culbute, sauter ». De plus, en rapprochant notre terme rabbinique du mot κυβευτὴς, on a l'avantage de constater l'équivalence εὺ = יר, avec l'épenthèse d'un ס par assimilation avec le ס final, sans tomber dans l'inconvénient de deux altérations dans le même mot, qu'entraînerait l'hypothèse du mot κυβιστητήρ, soit apocope du second ן, et chute de la lettre finale, soit corruption du premier ן en ר et de la finale ר en un autre ס. Entre maintes difficultés, mieux vaut s'arrêter à la moindre. — *Moïse Schwab.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). L'exégèse biblique dans le Zohar..... 33 et 219
BELLÉLI (Lazare). Deux versions peu connues du Pentateuque. 250
DERENBOURG (J.). Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (*suite*)..... 47 et 190
EPSTEIN (A.). Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (*fin*)..... 1
HALÉVY (J.). Recherches bibliques. XXIII. Le Psaume IX..... 26
XXIV. Noé, le déluge et les Noahides..... 161
KAHN (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge..... 264
KAUFMANN (David). R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz..... 93
KAYSERLING. Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais..... 119
KOHUT (A.). Mélanges talmudiques et midraschiques..... 208
KRACAUER (J.). Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort..... 112
LÉVI (Israel). Le Juif de la légende (*suite*)..... 230
LOEB (Isidore). Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne..... 104
NEUBAUER (Ad.). I. Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène..... 82
II. Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo..... 213
PERLES (Joseph). La légende d'Asnath fille de Dina et femme de Joseph..... 87
SCHREINER (Martin). Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (*suite et fin*)..... 62 et 236

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Aristote dans le Talmud..... 134
II. Encore un mot sur Samuel ben Nissim..... 135
III. Le baisement des mains dans le Zohar..... 137

FUERST. Notes d'étymologie talmudique..... 113
GLASER. Une inscription sabéenne..... 280
HALÉVY (J.). Sur le même sujet..... 125 et 294
ISRAELSOHN. Aspenarit..... 295
KAUFMANN (David). I. Le Sambation..... 285
II. Une nouvelle source de Hiwi al-Bachi..... 287
III. Le peintre vénitien Mose dal Castellazo..... 290
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 129
SCHWAB (M.). Une inscription hébraïque..... 294
SIMONSEN (D.). Le Psaume XXII et la Passion de Jésus..... 283

BIBLIOGRAPHIE.

HALÉVY (J.). Die mandaïsche Religion, par W. BRANDT.. 139 et 296
Additions et rectifications..... 160 et 318

ACTES ET CONFÉRENCES.

CAGNAT. Conférence sur l'armée romaine au siège de Jérusalem..... XXVIII
RODOCANACHI. Conférence sur le ghetto à Rome..... LIX
VERNES. Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1890..... VII
Liste des Membres de la Société pendant l'année 1890... ... LXXXIII
Procès-verbal de l'Assemblée générale du 24 janvier 1891... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XCVII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 24 JANVIER 1891.

Présidence de M. J. OPPERT, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES ET MESSIEURS,

La séance solennelle qui clôt une année d'efforts et de labeurs n'impose pas au Président de la Société des Études juives l'obligation de rendre compte des travaux de la Compagnie. Il n'est pas, comme dans beaucoup d'autres associations savantes, le rapporteur général de tous les mémoires et de toutes les œuvres par lesquels la Société s'est fait connaître, et qui ont eu un retentissement mérité dans le public spécial auquel elle s'adresse. Cette tâche, pénible et douce à la fois, est échue au secrétaire ; vous vous souvenez des aperçus si distingués par le fond, si parfaits dans la forme, par lesquels notre ancien secrétaire, aujourd'hui notre vice-président, faisait revivre aux yeux de ses auditeurs l'ensemble des travaux de la Société des Études juives. Cette tâche incombe cette année à son digne successeur M. Vernes, dont vous entendrez bientôt l'éloquente exposition. Vous vous rendrez compte des efforts multiples tentés par notre Société pour ressusciter dans l'esprit de tous les grands exemples que nos pères nous ont légués. Notre Société embrasse tout ce qui est du ressort de la science et de l'érudition juives. Elle a été créée pour former un centre autour duquel gravite

tout ce qui a rapport à l'histoire scientifique du Judaïsme ; elle n'est pas une société religieuse, quoique, plus que toute autre, elle puisse servir à rattacher les Israélites à leurs traditions, en les renseignant sur les grands exemples de foi et d'abnégation fournis par les siècles passés. Elle aussi, Messieurs, peut et doit contribuer à raffermir le courage de ceux de nos contemporains qui traversent de dures épreuves, en faisant passer devant leurs yeux les années bien plus cruelles, les époques bien plus terribles, qui ont marqué les siècles passés : elle peut préserver les Juifs de tous les pays de la crainte pusillanime qui s'empare de tant d'esprits médiocres, et elle peut fournir un remède qui rend moralement réfractaire à la peste de l'apostasie ; elle fait ressortir les glorieux exemples de ceux qui avaient si peu honte de leur titre de Juifs, qu'ils marchaient au supplice pour leur foi, et qui ne pensaient pas à se dérober aux yeux de leurs concitoyens, parce qu'ils portaient des insignes qui les distinguaient comme Israélites.

Notre Société, qui s'occupe de tout ce qui s'est fait contre les Juifs à partir de l'antiquité la plus reculée, nous renseigne sur les agissements des peuples, soit à Alexandrie, soit à Rome, soit dans tous les pays du moyen âge, qui ont abouti à ce que nous nommons, d'après nos adversaires, l'*antisémitisme*. Rendons grâce à ceux dont la perfidie nous profite. L'antisémitisme a un bon côté, c'est le *nom* lui-même, qui se tourne directement contre ceux à qui la peur de ce fantôme suranné fait fuir la communion de leurs frères et la religion de leurs pères.

L'année 1890, Messieurs, nous a fait éprouver des pertes cruelles, en nous séparant de membres distingués qui méritent l'hommage de notre reconnaissance et de nos regrets sympathiques ; nous avons eu la douleur de perdre MM. Isaac Werner, Michel Halfon, Benjamin Weill, qui n'étaient pas seulement d'excellents Israélites, mais qui s'intéressaient vivement à nos travaux ; nous avons perdu aussi deux hommes qui étaient l'honneur des Études juives, Arnold Aron, grand rabbin de Strasbourg, et Isaac Trénel, membre de notre Comité. Arnold Aron voua toute son existence au rabbinat, et il est mort à la tête de cette antique communauté de Strasbourg.

Isaac Trénel était l'un des derniers grands talmudistes de nos pays qui se vouèrent au culte de la tradition judaïque. Né à Metz, en 1822, il fut l'élève du savant rabbin Moyse de Merzig, et fut nommé directeur du Séminaire en 1856 ; depuis cette époque, il n'a jamais cessé de s'occuper de l'enseignement du Talmud ; presque tout le rabbinat de France l'a eu comme maître et guide. Le fruit de ses études bibliques est déposé dans une œuvre des plus utiles, son *Dictionnaire hébreu,* qu'il publia conjointement avec Philippe Sander, et *La vie d'Hillel* qui témoigne de sa profonde connaissance de la littérature hébraïque. Il est mort sur la brèche, comme il avait vécu, prématurément enlevé par un mal qu'en vain il tenta de dompter. Si de pareils hommes ne se remplacent pas aisément, espérons que leurs exemples animeront de jeunes adeptes qui combleront les vides que leur disparition a laissés. C'est sur ce souhait que je termine en donnant la parole à notre cher Trésorier, qui va vous rendre compte de la situation financière de notre Société.

M. Erlanger, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière de la Société :

Mesdames, Messieurs,

Je viens de nouveau devant vous vous rendre compte de la situation financière de notre Société. Ce compte rendu ne sera ni long ni brillant.

C'est avec une véritable satisfaction que je vous ai présenté, l'année dernière, l'exercice de 1889 se soldant par un excédent de recette, quand le précédent exercice avait laissé un déficit. Je me permettais l'espoir de voir cette situation, que je ne voudrais pas appeler prospère, mais au moins satisfaisante, se maintenir et s'améliorer. Hélas ! cet espoir ne s'est pas réalisé, et je viens de nouveau vous présenter une balance se soldant en déficit.

Voici mes chiffres :

RECETTES.

Solde en caisse au 1er janvier 1890		662 fr. 05
Souscriptions et divers	9.387 fr.	
15 abonnements du Ministère	375	
		9.762 »
Vente par le dépositaire		1.296 50
Total des recettes		11.720 fr. 55

DÉPENSES.

Impression du n° 39	1.546 fr. »	
— — 40	1.405 »	
— — 41	1.225 »	
— — 42	1.262 »	
		5.438 fr. »
Gravures dans différents numéros		153 »
Droits d'auteur du n° 39	680 fr. 40	
— — 40	666 60	
— — 41	783 20	
— — 42	713 40	
		2.843 60
Distribution du n° 38	90 fr. »	
— — 39	110 »	
— — 40	100 »	
— — 41	90 »	
		390 »
Droits de magasinage		100 »
Divers par le dépositaire		87 65
Appointements du secrétaire-adjoint		1.800 »
Frais de bureau		235 70
— recouvrement		140 05
Gratifications		70 »
Frais de l'assemblée générale et des conférences		429 30
Souscriptions aux *Reliques* de feu Darmesteter		300 »
Total des dépenses		11.987 fr. 20

Le total des dépenses étant de	11.987 fr.	30
— recettes n'étant que de.....	11.720	55
Il reste donc un déficit de	266 fr.	75

qui sera reporté à l'exercice 1891.

En ajoutant à ce déficit.....	266 fr.	75
l'excédent de 1889, soit.....	662	05
il résulte une différence de	982 fr.	80

déficit de l'année 1890.

Dans mon dernier compte rendu, je vous ai dit que l'édition du *Temple de Jérusalem*, par MM. Perrot et Chipiez, n'imposerait probablement aucun sacrifice à la Société. Cet espoir, du moins, s'est réalisé et nous n'avons eu aucune charge de ce chef. Notre capital reste donc toujours intact, et cette situation permet à la Société d'entreprendre d'autres publications de grande valeur scientifique, dont l'une : *Recueil des textes grecs et latins relatifs au Judaïsme*, s'imprime en ce moment.

J'ai fini.

Je voudrais cependant réitérer encore l'appel que j'ai fait si souvent à votre précieux concours. Je ne me dissimule pas que vous qui m'écoutez, vous êtes déjà des membres dévoués de notre Société. D'un autre côté, mon appel aura peu de chance d'être entendu au-delà des limites de cette réunion. Cependant, il deviendrait efficace, j'en suis certain, si votre dévouement pouvait aller jusqu'à faire un peu de propagande en notre faveur.

La Société des Études Juives, par la voix de son trésorier, vous assure d'avance de toute sa reconnaissance.

M. Vernes, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1890 (voir plus loin, p. VII).

Il est donné connaissance du résultat du scrutin pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil et le remplacement de M. le grand rabbin Trénel, décédé.

Sont élus :

MM. Albert Lévy, professeur à l'École de physique et de chimie, membre sortant ;
Astruc, grand rabbin de Bayonne, membre sortant ;
Hartwig Derenbourg, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, membre sortant ;
Armand Éphraim, agrégé de philosophie, membre sortant ;
Michel Erlanger, membre sortant ;
Zadoc Kahn, grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, membre sortant ;
Émile Straus, avocat, membre sortant ;
Maurice Vernes, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, membre sortant ;
Joseph Lehmann, grand rabbin, directeur du Séminaire israélite de France.

M. Jules Oppert, membre de l'Institut, est élu président de la Société pour l'année 1891.

M. Maurice Wahl fait une conférence sur *les Juifs algériens et le décret de naturalisation* (Cette conférence paraîtra dans un prochain numéro).

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1890

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 24 JANVIER 1891

PAR M. MAURICE VERNES, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Votre Société, qui n'est pas une œuvre de propagande confessionnelle, mais une association volontaire d'hommes résolus à mettre en lumière le passé glorieux du judaïsme, admet parmi ses membres des personnes venant des différents points de l'horizon religieux. C'est ainsi qu'elle a bien voulu introduire dans son Conseil un non-Israélite, l'appeler au secrétariat et lui confier la tâche de vous exposer les travaux de l'année qui vient de finir. En m'inclinant devant cette désignation flatteuse, je n'ai point oublié que vous aviez l'habitude de voir cette place occupée avec un éclat auquel je n'ose prétendre. Votre Conseil a voulu marquer sa reconnaissance pour un concours inappréciable en élevant M. Théodore Reinach à la vice-présidence ; mais il savait en même temps qu'il ne pouvait le remplacer, et celui qui parle en ce moment en a le sentiment plus que personne.

I

M. Joseph Halévy a recherché dans les tablettes cunéiformes récemment découvertes à Tell-el-Amarna, en Egypte, des indications propres à jeter la lumière sur plusieurs points de géographie et d'archéologie bibliques. Il a exposé ses résultats dans sa série, bien connue de vous, de *Recherches bibliques*, sous le titre de : *La Correspondance d'Aménophis IV et la Bible*[1]. La découverte sur la terre des Pharaons de tablettes en langue babylonienne, contenant une correspondance échangée entre des gouverneurs ou satrapes syriens et le souverain d'Egypte, sous les ordres duquel ils étaient placés, a causé une grande et légitime émotion. On ne s'attendait pas à rencontrer cette preuve officielle de l'extension, on pourrait dire de la prépondérance prise par le dialecte babylonien et par son alphabet jusque dans les régions voisines de l'Afrique. Tout en se défendant contre certaines exagérations commises en Angleterre, tout en protestant contre de « prétendues découvertes de certains noms propres hébreux retentissants, recueillis à la légère, auxquels l'histoire biblique ne donne pas droit d'existence dans la Palestine préhébraïque », M. Halévy manifeste une grande confiance dans les résultats de l'étude difficile et hardie devant laquelle il n'a pas reculé. « Bien que ces lettres (échangées entre Aménophis III et Aménophis IV et leurs agents en Syrie, alors placée sous la dépendance de l'Egypte, vers le milieu du XV^e^ siècle avant l'ère vulgaire), bien que ces lettres, dit-il, précèdent d'environ une cinquantaine d'années l'entrée des Hébreux dans la Terre promise et que, de plus, elles ne soient pas encore connues dans tous leurs détails, on peut déjà affirmer avec une entière confiance qu'elles seront d'une grande importance pour la critique biblique. Non seulement, elles nous fourniront une sorte de préhistoire du peuple juif, en nous renseignant de la manière la plus authentique sur l'état de la Syrie et de la Palestine au

[1] XX, p. 199, et XXI, p. 43.

moment où les tribus hébraïques, impatientes de secouer le joug égyptien, faisaient, pour ainsi dire, leurs préparatifs pour s'établir de vive force sur les rives du Jourdain ; mais elles nous prêteront aussi un secours, insoupçonné jadis, pour la critique littéraire des noms géographiques de Palestine, qui sont parvenus jusqu'à nous sous des formes flottantes ou altérées. »

Il n'est pas très aisé d'analyser un mémoire où sont abordées des questions techniques assez délicates et où l'auteur s'est permis pas mal de digressions, non point sans doute inutiles à son objet, mais qui ralentissent sa marche et rendent l'exposition un peu obscure. Les identifications de noms propres auxquelles M. Halévy semble attacher le plus d'importance sont celles de plusieurs villes de la Philistée et surtout des deux désignations d'Emorites ou Amorrhéens et de Chananéens. Les tablettes d'El-Amarna confirmeraient, tout particulièrement, l'emploi ancien du terme « pays de Chanaan ». Après une pointe dans la Syrie proprement dite, en Phénicie et à l'extrême nord de la Palestine, M. Halévy tâche de dégager la situation politique que révèlent les documents récemment mis au jour. D'après lui, « l'incorporation de la Phénicie et de la Palestine dans les possessions égyptiennes était non seulement un fait accompli dans le pays même, mais aussi une situation légitimée et reconnue par les rois les plus éloignés ». Cette constatation aidera à l'explication d'un point, souvent contesté, de la table généalogique du X^e^ chapitre de la *Genèse*, où Chánaan figure dans les dépendances de l'Egypte ; la raison en est la relation politique de la Palestine à l'endroit de la grande puissance des bords du Nil. « En classant les Syro-Phéniciens dans la famille africaine, dit notre savant confrère, l'ethnographe de la *Genèse* a simplement tenu compte de l'état politique et réel de son siècle et des siècles antérieurs ; il s'est strictement conformé au rapport de la tradition, d'après laquelle le Chanaan, dans son sens le plus large, faisait partie inséparable de la domination égyptienne. » Cependant le Chanaan aurait conservé son individualité propre au point de vue administratif, et la plupart des préfets qui gouvernaient le pays au nom de l'Egypte auraient été des princes nationaux jouissant d'une autonomie parfaite dans la direction intérieure. Les chefs de

groupes princiers, c'est l'expression dont use M. Halévy, étaient eux-mêmes placés sous la surveillance d'un gouverneur général, dont les attaches avec la cour d'Egypte étaient naturellement plus étroites. Notre confrère va jusqu'à risquer l'opinion que cette organisation aurait survécu à la disparition de la suzeraineté égyptienne. Il insiste enfin sur le degré de civilisation que révèle la correspondance d'Aménophis. « Ce n'est pas sans un véritable étonnement, dit-il, que nous voyons combien les communications internationales étaient fréquentes et relativement faciles à cette époque. Non seulement la Syro-Phénicie est en relation constante avec l'Egypte par suite de l'état de dépendance où elle se trouve à l'égard de la vallée du Nil, mais les royaumes beaucoup plus lointains de l'Asie-Mineure, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Babylonie entretiennent des relations continues avec l'Egypte au moyen d'ambassadeurs qu'ils s'envoient mutuellement et surtout de présents très précieux échangés entre eux à titre d'hommage réciproque. Ces envois continuels et réciproques des objets les plus rares dans chaque pays donnaient lieu à un développement industriel et artistique qui, s'élevant au-dessus de la médiocrité archaïque, cherchait à satisfaire les goûts les plus raffinés et les plus exigeants. On ne se contentait plus de donner satisfaction à ses propres sentiments, on cherchait encore à les imposer aux autres peuples par l'élégance de la forme et le fini du travail. »

Nous nous trouvons encore sur le domaine de ce que M. Halévy lui-même appelle la préhistoire du peuple juif avec l'étude de ce même savant sur *Le lit d'Og, roi du Basan* [1]. Moïse s'empara, vous le savez, de la rive gauche du Jourdain ou pays de Galaad sur deux rois amorrhéens ou émorites, Séhon et Og ; voici la curieuse particularité qu'on rapporte sur le second, roi du Basan : « Og, roi de Basan, était resté seul de la race des Rephaïm (ou géants). Voici, son lit, un lit de fer, n'est-il pas encore à Rabbath, ville des fils d'Ammon ? Sa longueur est de neuf coudées et sa largeur de quatre. » Les modernes voient volontiers dans ce « lit » aux dimensions colossales, près de quatre mètres et demi en longueur

[1] XXI, p. 217.

sur deux en largeur, un sarcophage de basalte. M. Halévy tient qu'il s'agit d'un véritable lit et d'un lit en fer ; refaisant l'histoire de la conquête du Galaad sur laquelle il paraît, — c'est notre confrère qui l'assure, — que « certains auteurs modernes ont raisonné à tort et à travers », l'auteur s'inscrit en faux contre l'assertion formelle des *Nombres*, qui déclarent que Séhon avait formé son royaume aux dépens du territoire moabite [1]. Pour lui, les Amorrhéens sont venus, non de l'intérieur de la Palestine, mais de la région du Hermon, ont battu d'anciennes populations géantes, les Rephaïm ci-dessus nommés, mais ont conservé à leur tête, par une circonstance assurément étrange, une famille appartenant à la race vaincue ; donc, à l'époque de la conquête, les Amorrhéens du Basan « avaient pour roi le dernier survivant des Rephaïtes, fondus dans la masse amorrhéenne. » Quoi qu'on puisse penser de ces combinaisons, qui paraissent soulever plus de difficultés encore qu'elles n'en résolvent, Og serait natif de la ville de Rabbath, capitale de l'Ammonitide, et son lit, pense M. Halévy, pourrait fort bien n'avoir été que son berceau, ce qui rendrait ses dimensions plus extraordinaires encore ; mais ces dimensions elles-mêmes ne sont autres que celles du lit du dieu Bel qui se voyait dans le principal des temples de Babylone. « Aussitôt, je laisse la parole à notre confrère, l'intention du Deutéronomiste devient d'une clarté évidente. » Les Rephaïtes, issus du commerce des dieux avec les femmes humaines, ont un caractère semi-divin et « c'est cette origine que l'auteur vise à accentuer en donnant à la couche d'Og les dimensions que la croyance polythéiste donnait à la couche de Bel, le plus ancien des dieux sémitiques. » M. Halévy a encore appliqué sa sagacité à l'élucidation du récit du livre des *Juges* qui raconte les origines du sanctuaire de Dan [2]. Il fait ressortir l'intention polémique de ces pages à l'égard des deux grands sanctuaires du royaume du nord, du sanctuaire de Béthel où il veut que Michée ait installé en premier lieu une image sacrée, provenant d'un vol domestique, du sanctuaire de Dan qui a été mis

[1] *Nombres*, XXI, 26.
[2] *L'histoire de Michée*, XXI, p. 207.

en possession par la violence du simulacre précédemment vénéré sur le territoire d'Ephraïm. La thèse soutenue par notre confrère n'est pas nouvelle dans son fond, mais il l'a rajeunie par d'intéressants détails en même temps qu'il provoque le doute et parfois la contradiction par la hardiesse et la subtilité de ses rapprochements.

II

Avec la note que l'éminent historien du judaïsme, Graetz, a bien voulu nous donner sous ce titre : *Un point de repère dans l'histoire de David* [1], nous sortons de la région, toujours scabreuse, des antécédents et des origines. M. Graetz établit, avec l'autorité qui lui appartient, combien il serait désirable de voir clair dans la succession des faits rapportés aux derniers chapitres du second livre de *Samuel*. Il y a là différents événements, notamment une famine de trois ans qui prend fin lors de l'immolation par les Gabaonites de sept descendants de Saül, et une peste effroyable qui est la peine d'un dénombrement entrepris par David. « Jusqu'à ce jour, dit notre éminent confrère, ce n'est que par hypothèse qu'on a pu ranger ces événements parmi ceux qui sont racontés précédemment ; il était impossible de savoir au juste à quel moment la famine a réduit la population à un désespoir tel que David dut céder à la cruelle exigence des Gabaonites et livrer sept descendants de Saül comme victimes d'expiation. Ce fait arriva-t-il au début du règne de David ou plus tard ? Ce qui frappe surtout, c'est que ces deux événements si importants, la famine et la peste, ne sont racontés que dans notre appendice. Ajoutez à cela que le récit en est interrompu par des incidents hétérogènes, que rien ne relie au reste du texte. Le récit de la famine est suivi d'un morceau sur les guerres avec les Philistins et les exploits accomplis dans ces guerres par plusieurs *gibborim* ; puis viennent deux psaumes de David et, de nouveau,

[1] XXI. p. 241.

brusquement, le tableau des trente-sept *gibborim* de David, leurs noms et leurs faits d'armes ; enfin, le récit du dénombrement et de la peste. Aucun fil ne relie ces différents appendices ; il semblerait qu'ils aient été ajoutés postérieurement et pêle-mêle au livre de *Samuel*. » Ces difficultés peuvent se lever au moyen d'une très légère correction du texte hébreu. La famine doit être reportée alors dans la première moitié du règne de David, avant les guerres contre les Philistins, les Moabites, les Ammonites et les grandes victoires sur les Syriens qui s'y rattachent. C'est avec intention que l'écrivain du corps du récit n'a cru devoir aborder ces différents incidents qu'après l'exposé d'événements qui se classent à une date postérieure. — C'est ici le cas de mentionner le compte-rendu consacré par M. Loeb à la 3e édition du VIIIe volume de l'*Histoire des Juifs* de Graetz [1]. Vous me saurez gré de vous en rappeler les premières lignes : « Il faut admirer M. Graetz pour vingt raisons différentes et toutes également bonnes. Nous l'admirons aujourd'hui et nous lui apportons nos hommages pour l'application et le soin avec lesquels il a revu et mis au courant le huitième volume de son *Histoire des Juifs*, qui était épuisé et dont il vient de faire une troisième édition. Ce volume va de 1350 à l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal. Il serait difficile de noter les nombreuses rectifications, additions et améliorations de cette nouvelle édition ; nous allons y relever un certain nombre de questions que nous avons traitées nous-même dans diverses publications ou examinées de plus près dans le cours de nos études ». Les notes que le président de notre Comité de publication annonce ici avec sa modestie bien connue forment quinze pages, remplies des détails les plus précis, où vous avez retrouvé toutes ses qualités d'information aussi étendue qu'exacte. M. Loeb est de ceux qui ne peuvent toucher à un sujet, eût-il été traité avant lui par un maître comme Graetz, sans y apporter quelque chose de nouveau, sans s'y montrer maître lui-même.

Revenons cependant à l'histoire ancienne d'Israël. Il nous reste à signaler un article de M. Halévy, qu'il a intitulé : *Vérifications do-*

[1] XXI, p. 146.

cumentaires de deux données bibliques relatives à Sennachérib[1]. Il s'agit de doutes élevés par un jeune assyriologue allemand sur l'historicité de deux assertions des livres bibliques, la première ayant trait à l'existence d'un haut fonctionnaire assyrien qui portait le nom de *rab-saris* « chef des eunuques », la seconde relative au fils de Sennachérib nommé Sareçer, que l'historien hébreu déclare avoir été complice de son frère Adramélec dans l'assassinat dont le roi assyrien fut victime pendant qu'il faisait ses dévotions dans le temple du dieu Nisroch.

Nous devons aborder maintenant le travail considérable consacré par M. Isidore Loeb à *La littérature des pauvres dans la Bible* et qui traite exclusivement du recueil canonique des *Psaumes*[2]. Je ne saurais mieux introduire ce sujet qu'en rappelant quelques lignes que j'emprunte à mon prédécesseur[3]. « M. Loeb, vous disait l'année dernière M. Théodore Reinach de la place que j'occupe en ce moment, M. Loeb possède sur les interprètes de l'école protestante le précieux avantage de connaître à fond la littérature talmudique... Avantage, non pas tant à cause des renseignements proprement historiques que fournit le Talmud..., mais parce que le Talmud nous révèle des façons de parler et de sentir, des états d'intelligence et d'âme, qui dérivent en droite ligne du passé d'Israël et servent à l'éclairer. » Et M. Reinach ajoutait cette réflexion, que je suis heureux de relever parce qu'elle s'accorde avec ma propre façon d'envisager les choses, que « entre le Juif du Talmud et le Juif de la Bible, il n'y a pas ce fossé infranchissable, cette solution de continuité qu'imagine une exégèse mal informée ou simplement paresseuse : les deux recueils sont plus rapprochés par le temps qu'on ne le croyait naguère, ils le sont aussi davantage par l'esprit qui les anime. » M. Loeb avait déjà traité dans la *Revue* de la célèbre prière des Dix-huit bénédictions, du *Shemoné Esré*, et fait voir que cette prière s'était « formée petit à petit dans ce milieu de piétistes fervents qui, sous les noms de *Pauvres*, de *Justes*, de *Pieux*, d'*Humbles*, de *Saints*, composaient le noyau, le ferment actif de la

[1] XX, p. 1.
[2] XX, p. 161 ; XXI, p. 1 et 161.
[3] *Rapport sur les publications*, an. 1890, dans *Actes et conférences*, p. XVIII.

population juive à son retour de Babylone. — Et si l'on observe, disait encore M. Reinach, que la substance de cette belle prière est prise presque textuellement dans divers passages des *Psaumes* et d'*Isaïe*, l'on sera porté à conclure que les recueils qui portent ces noms célèbres se sont formés en grande partie, sinon à la même époque, du moins dans le même milieu et sous l'influence des mêmes idées : nous aurions là, en un mot, autant de témoins successifs du grand travail religieux, moral et littéraire, qui s'est accompli dans la communauté de Jérusalem durant cette période si féconde, et si mal connue, qui s'étend depuis le retour de la captivité jusqu'à l'époque des Macchabées. »

Ce qui frappe M. Loeb dans l'étude des *Psaumes*, c'est d'abord cette circonstance que, « en somme et en gros, du commencement à la fin, ce sont toujours les mêmes idées, les mêmes sentiments, les mêmes images qui reviennent et se répètent perpétuellement » Il y a donc dans cette admirable collection une unité profonde, qui domine les différences de ton et d'allures et engage à ne pas distribuer les hymnes sacrés sur une trop longue période ; notre savant confrère ne dissimule pas que l'époque de la Restauration lui paraît offrir les conditions de composition les plus favorables, parce que le type du Pauvre tel qu'il le conçoit s'ajuste mal aux particularités des temps des anciens royaumes, fort bien aux temps du second temple. Et ici je m'arrête tout de suite pour attirer votre attention sur les principes qui guident M. Loeb dans sa délicate recherche. Il se refuse à suivre un grand nombre de critiques contemporains dans leur souci de restituer le détail des circonstances où chaque poésie aurait vu le jour, dans leur ambition de répartir les morceaux du Psautier entre une série de siècles ; en d'autre termes, à la critique qui s'efforce d'accuser les nuances, de mettre en lumière les variantes et les différences, voire même les contradictions, il préfère la méthode qui met en saillie l'idée maîtresse et, sous la variété des formes, affirme l'unité de la pensée. Il est ainsi en réaction, — et vous me permettrez de l'en féliciter, — contre cette tendance, trop visible chez beaucoup d'hommes distingués, qui les a amenés à disloquer les livres bibliques en un si grand nombre d'éléments, de sources et de documents, entre tant d'écrivains et de rédacteurs,

que l'inspiration qui les traverse, que le souffle qui les anime et les vivifie et constituent leur valeur impérissable, disparaissent, s'évanouissent et s'éteignent dans le cliquetis des arguments qui se croisent, dans la poussière des preuves grammaticales ou exégétiques qu'on échange entre écoles contraires et qu'on se renvoie en guise de projectiles. Avec M. Loeb, rien de pareil n'est à craindre ; attentif comme pas un aux nuances de la pensée et de l'expression, il estimerait n'avoir cependant rempli qu'une faible partie de sa tâche s'il ne faisait revivre sous nos yeux l'état du pauvre, du juste, de l'homme humble et pieux, dont les *Psaumes* chantent si magnifiquement et pour tous les temps les misères et les douleurs, d'une part, de l'autre, les consolations et les glorieuses espérances.

« Il n'y a au fond qu'un sujet dans les Psaumes, redirons-nous avec notre auteur : la lutte du Pauvre contre le Méchant, Méchant du dedans et du dehors, et le triomphe final du Pauvre, dû à la protection de Dieu, qui aime le Pauvre et déteste le Méchant. Tout le reste gravite autour de cette donnée fondamentale. Les événements auxquels il est fait allusion et auxquelles certaines pièces semblent exclusivement consacrées, ne sont pas, à nos yeux, des événements contemporains ; le Psaume qui leur est consacré n'est pas un morceau d'actualité et de circonstance ; ce sont des souvenirs historiques, qui servent à ramener, à varier et à illustrer le thème favori. » M. Loeb ne craint pas de dire que « l'effort, respectable en soi, que font les exégètes pour classer les Psaumes par époques, identifier les faits contemporains auxquels ils se rapporteraient, découvrir leurs auteurs », lui semble « absolument illusoire » ; qu'en somme, « il n'y a qu'une histoire pour les Psaumes, c'est l'histoire de l'âme juive à l'époque du second temple, histoire tout intérieure et morale où ne retentissent que de loin les événements du dehors ».

Si notre confrère veut faire prévaloir l'étude des doctrines et des sentiments dans l'interprétation des livres bibliques, s'il leur attache plus d'importance qu'à des détails souvent contestables et contestés sur lesquels on a échafaudé de hardies constructions, s'il lui paraît que la Bible, livre d'instruction religieuse et morale,

doit être avant tout comprise dans la peinture qu'elle fait de l'âme du fidèle, dans les directions où elle se propose de l'engager, il revendique non moins énergiquement son originalité. Sous prétexte de confirmer certaines opinions, d'ailleurs dignes de tout respect, sur l'origine et la date des livres bibliques, quelques critiques n'ont pas craint d'alléguer la présence de morceaux et d'écrits analogues dans des littératures plus anciennes, en Egypte, en Babylonie. Ainsi la morale du Décalogue et une bonne partie de la législation placée sous le nom de Moïse seraient le reflet de la morale et des institutions qui avaient depuis longtemps force de loi sur les bords du Nil ; pourquoi donc contester leur antiquité ? Les Psaumes placés sous le nom de David ont leurs antécédents dans des psaumes pénitentiaux écrits à Babylone dix siècles plus tôt ; pourquoi donc en refuser la paternité au père de Salomon ? Il me paraît, Messieurs, que c'est là une arme à double tranchant. Défendre la cause de la Bible en insinuant qu'elle n'a rien apporté de bien nouveau dans le monde, me semble à la fois une sorte d'aveu d'infériorité et la méconnaissance de son véritable caractère. Qu'elle soit plus vieille ou plus jeune de quelques siècles, c'est parce que la Bible ne s'est faite l'écho ni de l'Egypte, ni de la Chaldée, c'est parce qu'elle a proclamé dans le langage le plus ferme des vérités éternelles aperçues par les penseurs juifs et que d'autres nations, plus favorisées sous le rapport de la gloire des armes ou de l'extension territoriale, n'avaient point su discerner ; c'est par là qu'elle a mérité de devenir et de rester l'institutrice du monde grec et du monde romain. Aussi, tout en rendant hommage aux découvertes accomplies sur le domaine des civilisations anciennes de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Phénicie, qui jettent souvent la lumière sur maint détail des livres sacrés et les éclairent de la façon la plus heureuse, je ne puis, pour ma part, m'empêcher de concevoir quelque appréhension du propos affiché par quelques-uns de placer les études bibliques sous la dépendance, en quelque sorte, et sous la férule de l'archéologie orientale, et, à cette occasion, il m'arrive de murmurer à mi-voix la parole du prophète Jérémie : « Qu'avez-vous à faire d'aller en Egypte pour boire l'eau du Nil ? Qu'avez-vous à faire d'aller en Assyrie pour boire l'eau de l'Eu-

phrate[1] ? » Il me souvient aussi de ce qui arriva au général syrien Naaman, atteint de la lèpre et qui avait eu, vous le savez, recours au ministère du prophète Elisée. Après que celui-ci lui eut fait dire : « Va et lave-toi sept fois dans le Jourdain, ta chair redeviendra saine et tu seras pur », l'officier étranger éprouva un vif mouvement de mauvaise humeur, dont il ne fut pas le maître. « Eh quoi ! dit-il, les fleuves de Damas, l'Abana et le Parpar ne valent-ils pas mieux que toutes les eaux d'Israël ? Ne pourrais-je pas m'y laver et en sortir purifié? » Cependant, la réflexion l'emporta et, s'étant conformé aux indications d'Elisée, le général païen se convainquit si bien des vertus du Jourdain qu'il jura de n'adorer plus désormais que le Dieu d'Israël, que celui qui recevait un culte sur la terre de Chanaan[2]. Il en sera ainsi, Messieurs, de tous ceux qui feront sincèrement la comparaison entre la Bible et les livres saints de l'antiquité orientale. Quiconque aura goûté l'eau du Jourdain n'en voudra plus d'autre.

C'est ainsi que M. Loeb se refuse à voir un argument considérable en faveur de l'antiquité des Psaumes dans la circonstance qu'on a trouvé des psaumes de pénitence chez les Babyloniens. « Le fidèle, dit-il, y est représenté aussi comme le serviteur de son Dieu ; le ton est le même que dans nos Psaumes et on assure que ces compositions remontent au-delà du XX^e^ siècle avant notre ère. De ce qu'il y a eu des psaumes si anciens en Babylonie, on pourrait tout au plus conclure qu'il y en a eu peut-être aussi chez les Hébreux, mais non que nos Psaumes hébreux soient anciens. » A l'autre extrême, M. Loeb rencontrait d'éminents exégètes, qui rapportent la composition d'un grand nombre de Psaumes aux luttes engagées sous les premiers Macchabées ; on sait que cette opinion a trouvé notamment un défenseur dans M. Reuss, l'éminent critique alsacien. Notre confrère se refuse à le suivre et donne de solides raisons en faveur de l'attitude qu'il adopte. Il est à noter qu'il ne partage pas non plus le scepticisme de plusieurs récents auteurs à l'égard des titres, qu'ils imaginent avoir été mis après

[1] *Jérémie*, II, 18.
[2] II *Rois*, V, 9 suiv.

coup en tête de la plupart des morceaux : « Il n'y a pas de raison sérieuse, à ce qu'il semble, j'emprunte ses paroles, de faire remonter nos suscriptions à d'autres qu'aux auteurs mêmes et l'on trouvera peut-être que cette hypothèse présente des avantages sur l'hypothèse courante. » Je ne reviendrai pas sur ce qui a été dit plus haut de la parenté spirituelle que M. Loeb relève très justement entre les *Psaumes* et la seconde partie des prophéties d'*Isaïe*, où la personne du Pauvre ou du Serviteur de Dieu affligé et meurtri prend une si grande importance.

Et maintenant, Messieurs, ces Pauvres désigneraient-ils de véritables confréries comme on a pu le supposer, ou simplement des gens étroitement unis par une communauté de doctrine, de tendances, de pratiques ? La question reste ouverte et notre collègue ne la tranche point : « Si les Psaumes, en effet, parlent très souvent de l'assemblée, de la communauté, des réunions et même de la société ou des associations des Pauvres ou des fidèles, les expressions dont ils se servent dans ces circonstances restent assez vagues pour nous et il est difficile de dire si elles désignent des réunions accidentelles, comme, par exemple, celle de fidèles dans une maison de prières, ou de véritables sociétés. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Pauvres aimaient à se réunir en groupes, organisés ou non, et qu'ils se sentaient particulièrement heureux de vivre en commun avec quelques-uns de leurs amis ou au moins de passer de longues heures ensemble. »

Cela dit, je voudrais m'arrêter et vous faire un devoir de conscience à tous de consacrer quelques jours à la lecture attentive de ce travail, vraiment admirable par la précision des détails et l'extraordinaire sagacité dont l'auteur a accumulé les preuves. Quand même vous pourriez être disposé à contester les vues de notre collègue sur la question générale de date et d'origine [1], il n'est pas possible que la collection des Psaumes ne vous apparaisse pas désormais infiniment plus riche encore que vous ne le soupçonniez, ouvrant au sentiment et à l'esprit des perspectives pour ainsi dire illimitées. Voici par exemple, et c'est sur cette dernière citation

[1] Voyez la lettre de M. le rabbin Michel Mayer, XXI, p. 298.

que je prendrai congé d'un travail aussi attachant, une déclaration d'une singulière importance pour l'appréciation de l'avenir religieux que rêvent les Psaumes : « Quand on voit la place énorme occupée par les Nations (païennes) dans la pensée juive, on reste frappé d'étonnement. Comment ce petit peuple, numériquement si faible et presque sans influence, a-t-il pu concevoir cette utopie grandiose du rapprochement des Nations ? Qu'avait-il tant à s'occuper des Gentils, de leur avenir, de leur conversion ? Se figure-t-on à l'époque où vivaient les auteurs des Psaumes, dans ce petit coin presque ignoré de la Palestine, gouverné par un obscur fonctionnaire perse, un pauvre Juif qui, tous les jours, se demande ce que pensent et disent de lui les Nations, comme si toutes les Nations avaient les yeux tournés vers lui, et qui se flatte d'aller proclamer Dieu parmi les Gentils, comme si les Gentils faisaient cercle pour l'écouter ? Et cependant le fait est là, quelque extraordinaire qu'il soit : les Juifs ont eu cette haute ambition de voir les Gentils se grouper autour d'eux et s'unir au nom du vrai Dieu. »

Ne vous y trompez pas, Messieurs, ces déclarations si nettes, si catégoriques, ne seront pas accueillies par tous avec empressement ; elles provoqueront notamment de vives contradictions dans les cercles critiques où, par réaction contre le dogmatisme étroit des âges précédents, sous l'influence de l'esprit rationaliste, prépondérant depuis un siècle en matière d'études bibliques, on s'efforce de ramener les hommes, les faits et les idées aux proportions des événements de la vie commune. Or, il y a dans cette soif de propagande religieuse, dans cette ambition messianique, quelque chose de vraiment extraordinaire et qui sort du terre à terre, quelque chose qui dépasse de mille coudées les régions de la sagesse tempérée, de l'équilibre des passions et des enthousiasmes, où tant d'hommes distingués se confinent volontairement par crainte des surprises de l'inconnu et du divin. En vain, on cherchera à rabaisser, à restreindre ces sublimes espérances, en disant : C'est la revanche de l'utopiste contre la médiocrité de sa situation présente, mais ce n'est point un programme d'action ; réduit au rôle de petite communauté religieuse, le Judaïsme s'exalte dans la méditation d'un glorieux passé, se grise de visions d'avenir, et, si vous me permettez une expres-

sion empruntée à l'argot scientifique devenu à la mode, *s'hypnotise* dans la contemplation d'un point brillant et lumineux qui n'a d'existence que dans son imagination.

Et nous aussi, Messieurs, sous l'influence de maîtres éminents qui avaient guidé nos premiers pas dans la carrière scientifique, nous avions, — je puis bien vous en faire l'aveu, — incliné à refuser à l'espérance messianique les caractères de vues nettement arrêtées et pleinement conscientes d'elles-mêmes ; depuis quelques années, des recherches poursuivies avec la plus complète indépendance nous ont convaincu que nous étions dans une fausse voie et que la doctrine de l'universalisme religieux se trouve exprimée dans les Prophètes comme dans les Psaumes, bref dans l'ensemble des livres bibliques, d'une façon catégorique et indiscutable, qu'elle les domine d'un bout à l'autre, qu'elle seule en assure la pleine et complète intelligence. Il s'en est fallu de peu que la publication de nos propres résultats ne précédât celle des conclusions de notre savant confrère. Mais nous sommes loin de nous plaindre d'avoir été devancé, parce que nous trouvons dans les déclarations de M. Loeb un singulier encouragement en même temps qu'il nous fournit de nouveaux et décisifs arguments ; à son tour, il ne sera pas insensible, nous osons l'espérer, à la confirmation de vues aussi essentielles que lui apporte un collègue parti d'un point de l'horizon religieux aussi éloigné du sien et qui se rencontre avec lui dans le lieu qu'on peut appeler le centre même de la vérité religieuse. Nous dirons donc avec M. Loeb que « cette théorie est aussi bien dans les Prophètes que dans les Psaumes ; qu'il y a déjà du messianisme dans l'opposition que font les prophètes à toute alliance politique ou militaire des Hébreux avec les étrangers, les Egyptiens et les Babyloniens ; que, quoi qu'il en soit, une chose est sûre et paraît démontrée dans les Psaumes, c'est qu'à l'époque du second temple, un grand zèle de propagande religieuse s'était emparé des Juifs, soit qu'ils aient rencontré, pour répandre le judaïsme, des circonstances particulièrement favorables, soit qu'ils y aient été poussés par l'ardeur toute nouvelle de leur piété. » Cette doctrine de la conquête pacifique du monde par les adorateurs du vrai Dieu, créateur des cieux et de la terre, Dieu de justice et de miséricorde tout à la fois, est passée,

vous le savez, sans modification sensible dans le christianisme, en sorte, Messieurs, que si la noble ambition de vos ancêtres ne s'est pas réalisée exactement sous la forme qu'ils avaient indiquée, si Jérusalem n'est pas devenue le centre religieux des nations répandues à la surface de la terre, au moins le livre écrit à Jérusalem, la Bible, est devenu le guide spirituel, le consolateur et le moniteur par excellence de l'humanité. En présence des progrès de la science, des merveilles de l'industrie contemporaine, dans la France du centenaire, à travers tant d'incroyables bouleversements accomplis depuis plus de vingt siècles dans les institutions politiques, dans les races, dans les mœurs, dans le degré et la nature de nos connaissances, la sublime folie des prophéties et des Psaumes se vérifie comme une réalité qu'on peut toucher du doigt : « Racontez la gloire de Dieu parmi les Nations, ses merveilles parmi tous les peuples ; dites parmi les Nations : C'est Dieu qui est Roi [1] ! »

III

L'époque qui avoisine les environs du christianisme et voit se consommer la ruine de l'indépendance juive, nous a fourni un sérieux contingent de mémoires ou de notes d'un caractère solide et nourri. Vous applaudissiez au mois de mai dernier la conférence que vous donnait M. Salomon Reinach sur *l'Arc de Titus* ; vous l'avez retrouvée depuis dans votre *Revue*, accompagnée d'une belle héliogravure [2]. M. Reinach a restitué avec sa science exacte, avec sa connaissance si sûre et si complète des sources et des documents, d'abord les circonstances douloureuses du *triomphe* par lequel Vespasien et Titus célébrèrent à Rome, au mois de juin 71, l'écrasement du judaïsme, puis les conditions dans lesquelles fut établi l'arc de Titus qui subsiste encore aujourd'hui et dont les parties essentielles ont survécu aux ravages du temps. Un premier arc avait été élevé, du vivant même de Titus, mais qui a disparu sans laisser de

[1] *Psaumes*, XCVI, 3, 10.
[2] *Actes et conférences*, p. LXV.

traces ; on nous a seulement conservé la mention de l'inscription qu'il portait et de la formule, assurément inattendue, d'après laquelle le vainqueur est félicité d'avoir « dompté la nation des Juifs et détruit la ville de Jérusalem, que tous les généraux, tous les rois, tous les peuples antérieurs avaient vainement attaquée ou qu'ils n'avaient pas même essayé de réduire ». En présence de ces billeries, M. Reinach n'a pas manqué de rappeler que, selon les documents à nous transmis, Jérusalem avait été prise successivement par deux rois d'Egypte, trois rois d'Assyrie ou de Chaldée, par les Ptolémées, les Antiochus et Pompée lui-même. Sans déprécier le mérite de Titus, qui eut affaire à singulièrement forte partie, il faut avouer que son panégyriste en a usé à son égard avec une singulière désinvolture, en feignant d'ignorer des faits dont chacun était à même de vérifier l'exactitude. L'arc à l'étude duquel s'est consacré M. Reinach fut construit sous le règne de Domitien. A l'étude vraiment définitive, aussi riche que sobre, que notre confrère lui a consacrée, je n'emprunterai qu'un curieux détail. Au moyen âge, la population romaine l'avait baptisé du nom d'*Arcus septem lucernarum*, d'arc des sept lampes, à cause du chandelier à sept branches qui est le détail le plus caractéristique de sa décoration ; ainsi s'expliquerait une singulière légende, rapportée par un auteur allemand et d'après laquelle, tous les feux ayant été éteints un jour dans Rome par les sortilèges d'un magicien, les habitants vinrent demander la flamme nécessaire à l'arc de Titus, sans doute au candélabre dont il portait l'image.

M. Epstein a consacré une importante étude au *Livre des Jubilés*[1] qu'il rapproche de Philon et du *Midrasch Tadsché* ; je n'en ai encore sous les yeux que la première partie. « L'Hellénisme juif, dit-il, avec sa théosophie originale, son historiographie et son explication allégorique de la Bible, ne manqua pas de produire une puissante impression sur le judaïsme palestinien. L'influence de l'alexandrinisme sur l'essénisme et le christianisme fut grande ; même les Pharisiens, restés fidèles à l'antique croyance, ne purent s'y soustraire entièrement. » M. Epstein s'est surtout proposé de

[1] XXI, p. 80.

mettre en lumière les citations d'un ouvrage essénien-hellénique attribué au tannaïte Pinhas ben Iaïr, qui se retrouvent à l'état de vestiges dans l'opuscule dénommé *Midrasch Tadsché* et dans la littérature caraïte. Ces recherches délicates, conduites avec une solide érudition, sont d'un véritable intérêt. — Dans une note intitulée : *Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif* [1], M. Graetz émet l'idée que la divinisation de la personne de Jésus envisagé comme Messie a pris appui sur certaines exagérations de l'Essénisme relatives à la personne de Moïse.

Les mémoires ou travaux relatifs à l'histoire du judaïsme dans la dispersion et dans les temps modernes sont dominés par l'étude de M. Loeb, intitulée : *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende* [2]. Sous une forme vive et souvent piquante, on y trouve des vues très justes et des aperçus profonds, qui reposent sur une rare connaissance tant du passé que du présent du judaïsme. Vous l'avouerai-je ? la lecture de ces pages charmantes, qui réfutent avec tant de bonne grâce et d'à-propos une série de calomnies grotesques et d'insinuations qui touchent à la bêtise, m'a presque réconcilié avec l'agitation superficielle qui se décore du nom pompeux d'antisémitisme ; en effet, ne lui sommes-nous pas redevables d'une plaquette exquise, qui survivra à de gros volumes aussi pesants et haineux que mal informés ? Il y a un an, alors que M. Loeb prenait la parole devant vous, vous étiez encore sous le coup d'attaques bruyantes ; aujourd'hui que ce tapage est tombé, vous savez où trouver la réponse à de nouvelles injures si elles venaient à se reproduire ; vous les accueilleriez avec un tranquille dédain en opposant à de grossiers outrages des faits précis, puisés aux bonnes sources.

Différents points de l'histoire du judaïsme dans la dispersion ont été traités dans les *Notes sur l'histoire des Juifs*, de M. Loeb [3] ; dans les *Contributions à l'histoire des Juifs en Italie*, de M. David Kaufmann [4] ; dans la suite des intéressantes notices intitulées : *Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs*, de MM. Salo-

[1] XX, p. 11.
[2] *Actes et conférences*, p. XXXIII.
[3] XX, p. 23.
[4] XX, p. 34.

mon Reinach et Israël Lévi [1]; dans les *Additions à l'histoire de la persécution des Juifs dans la Haute-Silésie en 1583*, de M. Kracauer [2]; dans une note sur la *Conversion des Khazars*, de M. W. Bacher [3]; dans une intéressante discussion provoquée par un mémoire présenté par M. Halévy à l'Académie des Inscriptions, où M. l'abbé Duchesne figure par une *Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin* [4], et M. Halévy par une réplique intitulée : *Remarque sur un point contesté* [5]; dans une note de M. Graetz sur la *Police de l'Inquisition d'Espagne à ses débuts* [6]; dans la série si ingénieusement commencée par M. Israël Lévi, sous le titre de *Juif de la légende* [7]; dans plusieurs notes de M. Kaufmann, parmi lesquelles je distingue celles relatives à la *Truie de Wittenberg*, à *Un Siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs*, et aux *Victimes de la prise d'Ofen, en 1686* [8].

Au chapitre de la lexicographie, de la grammaire, de l'étude des manuscrits et des inscriptions, de la bibliographie et des publications de textes, je classerai une série de travaux, tous dignes d'intérêt, quelques-uns d'une véritable originalité : au premier rang, l'étude de notre vénéré confrère M. Joseph Derenbourg, *Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe* et les remarques du même sur le *Nom du traité de Moed-Katon* et *la Critique de Saadia* [9]; les *Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch*, de MM. Kaufmann et Th. Reinach [10]; l'*Accent tonique en hébreu*, de M. Lambert [11]; les *Antiquités judaïques en Tripolitaine*, de M. Cazès [12]; la notice sur *Deux inventaires d'anciens livres hébreux*, de M. Leonello Modona [13];

[1] XX, p. 88.
[2] XX, p. 108.
[3] XX, p. 144.
[4] XX, p. 220.
[5] XXI, p. 73.
[6] XX, p. 237.
[7] XX, p. 249.
[8] XX, pp. 269, 275; XXI, pp. 133, 140, 143.
[9] XX, pp. 136, 137 et 225. — Voyez du même, XXI, 285, 289, 293. — Voyez aussi les *Additions à l'autobiographie de Lipman Heller*, par M. Brann.
[10] XX, p. 29.
[11] XX, p. 73.
[12] XX, p. 78.
[13] XX, p. 117.

un *Nouveau manuscrit de la bibliothèque de Nîmes*, par M. J. Simon [1] ; la *Revue bibliographique* de M. Isidore Loeb [2] ; l'étude de M. David de Gunzbourg sur l'*Origine du mot Talit* [3] et une note de M. Epstein sur le même sujet [4] ; *Yedaya de Béziers*, par M. Ad. Neubauer [5] ; l'étude de M. Moïse Schwab sur les *Inscriptions hébraïques d'Issoudun et de Senneville* [6] ; *les Hébraïsants chrétiens du* XVII[e] *siècle*, de M. Kayserling [7] ; le *Trésor des Juifs Séphardim*, de M. Cardozo de Béthencourt [8] ; le *Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse ben Ezra et ses sources*, par M. Martin Schreiner [9] ; le *Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep*, par M. W. Bacher [10] ; la première partie d'une intéressante étude de M. Joseph Perles sur *Ahron ben Gerson Aboulrabi* [11] ; diverses notes de MM. Fuerst, Israëlsohn, Porgès, Schwarz, Halberstam [12], enfin une dissertation de M. Joseph Halévy sur un point qui rentre à peine dans le domaine de nos travaux, mais dont les conclusions sont de nature à nous intéresser. Ce sont des *Notes sur quelques textes araméens publiés dans le Corpus inscriptionum semiticarum* [13]. Notre confrère en a dégagé des résultats sur l'extension antique de l'araméo-chaldéen.

Je vous ai, Messieurs, dressé le fidèle inventaire de nos travaux au cours de l'année écoulée ; vous voyez qu'elle a été fructueuse et votre Conseil peut se présenter de nouveau à vous avec le sentiment qu'il a continué de mériter votre confiance et vos encouragements. Satisfait des résultats déjà obtenus, heureux de paraître

[1] XX, p. 147.
[2] XX, p. 148 et XXI, p. 302.
[3] XX, p. 16.
[4] XX, p. 301.
[5] XX, p. 244.
[6] XX, p. 253.
[7] XX, p. 261.
[8] XX, p. 287.
[9] XXI, p. 98.
[10] XXI, p. 118. — Voyez encore du même, XXI, 281.
[11] XXI, p. 246.
[12] XX, pp. 302, 304, 307, 314 ; XXI, pp. 278, 280.
[13] XXI, p. 224.

devant vous avec vingt et un volumes qui apportent sur bien des points des vues nouvelles ou des documents inédits, il réclame plus que jamais votre concours pour la tâche qu'il lui reste à accomplir.

Il n'est pas de ceux qui entrevoient le moment où ils pourraient dire :

Hic tandem stetimus, nobis ubi defuit orbis.

Plus nous avançons, Messieurs, dans nos recherches, plus nous nous apercevons, au contraire, que le champ que vous nous avez donné mission de cultiver s'étend pour ainsi dire à l'infini. Quel admirable, quel inépuisable sujet d'études, depuis les questions que soulèvent les relations primitives des Hébreux avec les civilisations et les religions les plus antiques de l'Orient jusqu'aux fouilles entreprises dans les bibliothèques pour restituer la chronique des groupes juifs dispersés pendant dix-huit siècles dans tous les pays du monde et y réalisant ce modèle du pauvre, de l'affligé, du persécuté, que nous a si bien décrit M. Loeb, — le tout dominé par ce livre unique, qui est l'œuvre de vos pères et qui continue de solliciter la pensée moderne par tant de problèmes attachants, en même temps qu'il nourrit de sa moelle la meilleure part de l'humanité ! A l'œuvre, donc, Messieurs, et ne voyez dans les résultats dont nous vous faisons part aujourd'hui, qu'un engagement à faire autant et, s'il est possible, mieux encore à l'avenir.

L'ARMÉE ROMAINE

AU SIÈGE DE JÉRUSALEM

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 20 DÉCEMBRE 1890

PAR M. R. CAGNAT.

Présidence de M. THÉODORE REINACH, *vice-président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

En l'absence de notre respecté président, retenu par un engagement antérieur, en l'absence aussi de mon collègue, M. Hartwig Derenbourg, c'est à moi que revient l'honneur de vous présenter le savant conférencier qui doit vous entretenir ce soir. Je m'acquitte de ce devoir avec d'autant plus de plaisir que M. Cagnat est pour moi un ami d'ancienne date, et que cependant, dans la bienvenue cordiale que je lui souhaite en votre nom, l'amitié ne coûtera rien à la vérité.

M. Cagnat n'est un inconnu pour aucun de ceux qui s'intéressent à l'antiquité romaine, et ils sont nombreux dans un pays qui est resté aux trois quarts romain par la langue, les lois et les traditions. En très peu d'années il a su conquérir une place considérable parmi les jeunes maîtres qui, à la façon des lieutenants d'Alexandre, ont

dû se partager le vaste domaine conquis à la science par l'illustre Borghesi. Ce domaine, vous le savez, c'est celui de l'épigraphie appliquée à l'étude des antiquités romaines. Simple innovation de méthode, semble-t-il ; mais ici, surtout en ce qui concerne la période impériale, l'innovation a pris la proportion d'une véritable rénovation.

Les historiens anciens, Tacite, Suétone, Dion Cassius, nous ont raconté en grand détail les guerres, les révolutions de palais, les conspirations, les crimes et les vertus privées des empereurs et des mpératrices. C'est là une partie de l'histoire, la plus émouvante peut-être ; ce n'est pas l'histoire tout entière. Le lecteur du XIX^e^ siècle s'intéresse à bien d'autres choses dans cette période de plus de quatre cents ans qu'embrasse l'histoire de l'empire romain. On veut savoir comment cet empire colossal était habité, subdivisé, gouverné ; par quels rouages l'action du pouvoir central se transmettait aux provinces ; suivant quelles règles y fonctionnaient l'armée, le culte, les finances, l'administration, bref tous les grands services publics. On veut aussi savoir comment vivaient les hommes de ce temps-là, ce qu'ils aimaient, ce qu'ils croyaient, quel trésor de souvenirs leur avait légué le passé, quelles aspirations confuses y préparaient l'avenir.

Tout cela, Messieurs, tous ces détails qui constituent, pour parler comme Montaigne, la « moëlle substantifique » de l'histoire, les historiens anciens n'en ont cure ; ils les supposaient connus de leurs lecteurs, et ne pouvaient pas se faire par la pensée les contemporains des curiosités futures. Heureusement, si les historiens nous manquent, nous avons les pierres et les médailles ; mais ce sont là des témoins modestes et renfermés, qui ne livrent leur secret qu'à ceux qui savent les interroger. M. Cagnat est de ceux-là ; il a tout ce qu'il faut pour faire un bon juge d'instruction, car il est à la fois homme d'action, écrivain et orateur.

Explorateur habile et endurant, il a rapporté naguère de ses deux campagnes en Tunisie toute une moisson de documents topographiques et épigraphiques ; écrivain, il nous a donné, entre autres ouvrages, une lumineuse *Histoire des impôts indirects sous les Romains* et un *Manuel d'épigraphie latine* qui est entre les mains de

tous les étudiants ; professeur enfin, il enseigne l'épigraphie romaine depuis plusieurs années au Collège de France, et dans cette chaire, illustrée par Léon Renier et Ernest Desjardins, il enseigne comme il écrit, avec clarté, avec simplicité, avec méthode, avec cette parfaite bonne foi du vrai savant qui n'a pas de plus vif désir que d'émanciper ses élèves, de leur apprendre à se passer de lui le plus tôt possible. Ajouterai-je, Messieurs, au risque de blesser la modestie de mon ami, que la réputation scientifique de M. Cagnat a depuis longtemps franchi les bornes de notre pays ? Lorsque l'Académie de Berlin s'est mise en quête d'un collaborateur compétent pour refaire le recueil des inscriptions d'Afrique, l'une des parties les plus importantes du *Corpus inscriptionum latinarum*, c'est à notre compatriote qu'elle s'est adressée, et cette invitation faite avec courtoisie et acceptée avec désintéressement, honore autant l'érudit français que l'Académie allemande.

Dans cet enseignement du Collège de France auquel je faisais allusion tout à l'heure, M. Cagnat a pris, à diverses reprises, pour matière de ses leçons l'*armée romaine* ; on dit même qu'il prépare un ouvrage d'ensemble sur ce vaste et difficile sujet. C'est en quelque sorte un chapitre ou un extrait anticipé de ce grand ouvrage qu'il a consenti à nous apporter ce soir, et ce chapitre se rattache directement à l'objet ordinaire de nos études. Il n'est personne de vous qui, en lisant les péripéties de ce drame qu'on appelle le siège de Jérusalem par les Romains, n'ait éprouvé le désir d'être renseigné un peu plus exactement sur la nature, la composition, l'organisation de l'armée, ou plutôt des armées, qui, à force de discipline, ont su triompher de la résistance la plus opiniâtre et la plus héroïque. Ces renseignements militaires, nous les chercherions vainement dans Josèphe ou dans les historiens modernes, qui n'ont guère fait que paraphraser son récit ; M. Cagnat, plus curieux et mieux informé, va vous les fournir. J'aime à placer sa tentative sous le patronage d'un des noms qui nous sont restés les plus chers. Dans un des premiers numéros de notre *Revue*, notre regretté collègue Arsène Darmesteter vous avait déjà montré quel parti fécond peut tirer des sources épigraphiques l'historien de la révolte des Juifs contre Hadrien. Eh bien, ce que Darmesteter, qui, en épigraphie, n'a

jamais prétendu qu'au titre d'amateur, avait esquissé pour la deuxième insurrection juive, il appartient à un épigraphiste de profession de le réaliser pour la première. Suivons donc avec confiance M. Cagnat dans le camp de l'ennemi, dans ces retranchements formidables que les Romains viennent de planter devant les murs de la cité sainte. Ce qu'il va vous y montrer, je l'ignore, car je ne suis pas dans le secret des dieux et de M. Molteni. Peut-être va-t-on faire défiler sous vos yeux les chefs et les uniformes des différents corps de troupes; peut-être (comme feu Léon Renier dans un mémoire resté célèbre) vous fera-t-on pénétrer dans la tente de Titus pour assister à un conseil de guerre... Mais trêve d'hypothèses qui ne servent qu'à faire languir votre impatience. Tout ce que je puis vous promettre, c'est que sous la conduite d'un guide aussi expérimenté, vous ne risquez ni de vous perdre ni de vous ennuyer. Je vous en donne dès à présent ma parole; vos applaudissements ne tarderont pas à la dégager.

M. Cagnat répond :

Mesdames, Messieurs,

Mon camarade et ami S. Reinach vous a entretenus, l'hiver dernier, de l'arc de triomphe élevé à Rome par Titus à la suite de la prise de Jérusalem. Il vous a montré les deux empereurs, le père et le fils, montant en triomphateurs au Capitole, et faisant retracer sur la pierre cette phase glorieuse de leur existence et de leur règne.

Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur ce sujet — je perdrais trop à la comparaison; je remonterai plus haut, et je vous ferai voir l'armée romaine à l'œuvre devant la capitale de la Palestine, depuis le moment où elle se concentra autour de Jérusalem jusqu'à celui où, après l'avoir enlevée d'assaut, elle regagna ses garnisons habituelles.

Quand je dis que je vous la montrerai à l'œuvre, je n'entends pas vous annoncer que je vous ferai le récit de la guerre et de ses diverses péripéties. Cette histoire a été racontée par un témoin, écrivain de talent, juif lui-même, d'abord défenseur de son pays,

puis prisonnier de Vespasien après de hauts faits d'armes, et désarmé par la clémence de son vainqueur, l'historien Josèphe. Raconter le siège de Jérusalem serait le répéter ou l'abréger : et c'est ce que ne peut songer à faire quelqu'un qui a l'honneur de parler devant vous.

Mon dessein est tout différent. Je n'ai pas d'autre ambition que de vous mettre à même de suivre le récit de Josèphe lorsqu'il vous plaira de le lire ou de le relire si vous l'avez déjà lu. J'essaierai de faire revivre devant vous la physionomie des choses ou des hommes qui ont pris part du côté des Romains à ce siège mémorable; nous verrons pourquoi la guerre a éclaté et quelle part de responsabilité revient à Rome dans cette affaire; je vous présenterai successivement les chefs et les soldats de l'armée assiégeante, je vous expliquerai l'organisation des différents corps qui la composaient, leur armement, leur mode d'attaque. Ce sera, si vous le voulez, une visite aux tranchées que nous ferons ensemble.

Vous en sortirez convaincus, je le suppose du moins, que si Jérusalem est tombée, c'est qu'elle ne pouvait éviter son sort, tant les moyens employés pour l'attaquer étaient puissants et savamment combinés, tant l'armée romaine était fortement organisée, tant les généraux étaient habiles et les troupes dressées pour la victoire.

Au moment où éclata la guerre de Judée, le gouverneur du pays était un procurateur. Pour comprendre la valeur du mot et les conséquences qu'entraînait un pareil régime, il faut savoir que les provinces romaines, à l'époque impériale, se divisaient en trois catégories.

Il y avait d'abord les provinces « non armées », celles qui, n'étant point situées aux frontières de l'empire, n'étaient point occupées par des troupes. Celles-là, l'empereur les abandonnait au Sénat qui y envoyait des proconsuls, c'est-à-dire de grands personnages, quelques-uns anciens consuls, qui tous appartenaient à la haute noblesse.

A côté des provinces sénatoriales il faut citer celles que l'empereur gouvernait au moyen de légats propréteurs, provinces confi-

nant aux Barbares, où l'on devait entretenir des troupes nombreuses et où le commandement ne pouvait être exercé que par le prince, chef suprême de l'armée ou par ses représentants. Comme les proconsuls, les légats propréteurs étaient des sénateurs, anciens préteurs ou anciens consuls, apparentés aux familles les plus illustres et les plus riches de l'empire. Les uns comme les autres pouvaient donc, sans arrière-pensée personnelle, s'occuper des intérêts de leurs administrés, d'autant plus qu'ils recevaient des traitements souvent considérables : le proconsul d'Afrique, par exemple, touchait annuellement 1 million de sesterces (250,000 francs). Les procurateurs, au contraire, n'étaient que des chevaliers romains. Et pour être chevalier, point n'était besoin d'une haute naissance ou d'une grande fortune : il fallait avoir un cens de 400,000 sesterces (100,000 fr.), et se faire agréer de l'empereur, qui, chaque année, dressait la liste des chevaliers, c'est-à-dire de ceux qu'il destinait dans un avenir plus ou moins voisin à de petits commandements militaires ou à des fonctions administratives. Une de celles qui étaient réservées aux membres de l'ordre équestre, était précisément l'administration des provinces procuratoriennes. Les traitements de semblables gouverneurs étaient relativement minimes ; les plus favorisés étaient appointés à 200,000 sesterces (50,000 fr.), mais la majorité n'en touchait que 15,000. Ces provinces étaient dans une situation toute particulière ; elles appartenaient non pas au peuple romain mais à l'empereur lui-même, qui y avait hérité les droits et les charges des anciens rois du pays ; le gouverneur y était donc moins un fonctionnaire de l'Etat que le gérant, le mandataire du prince. Appelé à y faire les affaires de son maître, il trouvait moyen de faire en même temps les siennes.

C'est un homme de cette sorte qui était à la tête de la Judée à la fin du règne de Néron. Il se nommait Gessius Florus. La famille Gessia est une famille obscure ; tous ceux de ses membres dont nous avons gardé le souvenir sont de petites gens. Lui était certainement un parvenu. Il était grec d'origine, né à Clazomène, par suite ennemi des Juifs ; car il y avait entre les Grecs d'Asie et les Juifs répandus dans les villes de la côte une vive antipathie. On ignore les débuts de sa carrière : sans doute il servit quelque temps dans

l'armée, comme les autres ; puis il arriva à des charges d'administrateur civil. Il eut la bonne fortune d'être nommé en Judée et nous savons pourquoi. Sa femme se nommait Cléopâtre : elle aussi était grecque ; elle était liée d'affection avec Poppée, que Néron aima tendrement... jusqu'au jour où il la tua d'un coup de pied dans le ventre, et qui eut sur lui une grande influence. Celle-ci s'entremit pour faire un sort au mari de son amie, et Gessius Florus obtint le gouvernement de la Palestine. Il était donc arrivé par les femmes, comme on dirait aujourd'hui.

A en croire l'historien Josèphe, c'était le dernier des hommes, cruel, tyrannique et surtout fort intéressé : il ne méprisait aucun gain, ni grand ni petit Je croirais volontiers à cette dernière accusation — l'Asie-Mineure et la Syrie sont des pays où les cadeaux d'argent, les « bacchich », ont été en honneur de temps immémorial; mais je suis moins prêt à accepter les premières, car elles viennent d'un homme qui n'est pas resté en dehors des événements. Gessius Florus était plutôt un autoritaire maladroit. Il ne faut pas se dissimuler que les fonctions du gouverneur de Judée étaient assez délicates : il avait à lutter contre des croyances entièrement opposées aux habitudes administratives de Rome.

« Il y avait, dit M. Renan, opposition absolue entre l'empire romain et le judaïsme orthodoxe. C'étaient les Juifs qui, le plus souvent, étaient insolents, taquins, agresseurs. L'idée d'un droit commun, que les Romains portaient en germe en eux, était antipathique aux stricts observateurs de la Thora. Ceux-ci avaient des besoins moraux en totale contradiction avec une société purement humaine, sans nul mélange de théocratie, comme était la société romaine... Entre la théocratie juive, étroite mais féconde, et la proclamation la plus absolue de l'état laïque qui ait jamais existé, une lutte était inévitable. Les Juifs avaient leur foi fondée sur de tout autres bases que le droit romain et au fond inconciliable avec ce droit. »

Il fallait donc, dans le gouvernement du pays, se montrer très adroit et très ménager des susceptibilités, agir comme autrefois Ponce-Pilate lors du procès du Christ; mais, en même temps, il y avait à faire respecter l'autorité romaine et à ne pas laisser aux

mauvaises têtes le moyen ni le temps de fomenter une révolte sérieuse. Gessius Florus essaya de faire l'un et l'autre ; seulement il n'eut pas le tact nécessaire et son intervention fut funeste.

Une querelle insignifiante entre les Grecs et les Juifs de Césarée échauffa les esprits. Le procurateur commença par s'effacer, gagné, dit Josèphe, par un don de huit talents ; les Juifs, croyant l'avoir acheté, devinrent audacieux et firent du tumulte ; puis, dès qu'ils s'aperçurent que Gessius Florus ne tolérerait pas leurs écarts, ils passèrent à l'insolence ; enfin, à la première menace de châtiment, la révolte éclata. Le gouverneur, effrayé, appela aussitôt à son aide le légat de Syrie, son voisin, qui avait sous ses ordres une armée puissante. Celui-ci marcha sans tarder sur la Palestine et vint camper devant les murs de Jérusalem, croyant que tout allait céder devant lui ; mais il se trompait entièrement sur la gravité de la révolte. Tout le pays était soulevé ; si bien que l'armée romaine courait risque d'être coupée de ses communications avec la Syrie : coûte que coûte il fallait éviter ce malheur. La retraite fut décidée : elle se changea en désastre ; les chefs périrent, les bêtes de somme, les bagages, les aigles mêmes restèrent entre les mains de l'ennemi. La Judée n'était plus seulement révoltée : elle était perdue pour l'empire si l'on ne se hâtait d'envoyer des troupes aguerries, conduites par un général expérimenté. Néron n'hésita pas : il choisit Vespasien.

Lui aussi appartenait à une famille obscure ; mais il avait déjà fait ses preuves ; il était même arrivé à occuper une des plus hautes situations de l'empire, le proconsulat d'Afrique. Et pourtant, au moment où la Judée se révolta, il était en disgrâce ; il paraît qu'il avait commis une faute grave que Néron ne pardonnait pas... il s'était endormi à une représentation théâtrale où le prince-acteur tenait un rôle ; si bien que lorsqu'on lui apporta le message impérial qui l'envoyait en Judée, il crut tout d'abord à un ordre de mort. Il ne se doutait pas, ni Néron non plus, d'ailleurs, que cette nomination était pour lui le prélude d'une haute fortune.

A peine à la tête des troupes il entra en campagne ; mais au lieu de mettre le siège devant Jérusalem, comme avait fait Cestius Gallus, il entreprit de soumettre, pour commencer, toute la pro-

vince révoltée. Il enleva d'assaut et ruina successivement les places fortes, au prix d'une grande énergie et en payant lui-même de sa personne ; après quoi il se disposa à attaquer la capitale.

Mais à ce moment survenaient des événements inattendus : Galba était salué empereur à la place de Néron, puis remplacé par Othon, tandis que les troupes de Germanie proclamaient Vitellius. A cette nouvelle, les légions d'Orient, qui étaient toujours en rivalité avec celles d'Occident, portèrent leur choix sur Vespasien. Il n'était plus possible à celui-ci de diriger les opérations en Palestine, alors qu'il lui fallait se faire reconnaître à Rome ; le général se rendit en Egypte dont la fidélité lui était acquise, pour affamer l'Italie si elle ne se soumettait point à lui et pour attendre l'occasion de passer la mer. C'est de là qu'il envoya à sa place en Judée, avec des troupes de renfort, son fils Titus, le futur conquérant de Jérusalem.

Titus avait à ce moment trente ans. Sa carrière antérieure l'avait parfaitement préparé à jouer le rôle important qui lui était dévolu. Il avait fait la guerre en Germanie et en Bretagne, où il se fit remarquer par ses qualités militaires ; tout récemment encore, il avait servi sous les ordres de son père en Palestine et pris part aux sièges de Tarichée et de Gamala. On raconte que dans cette expédition, il avait eu un cheval tué sous lui : c'était un officier accompli. Suétone nous apprend qu'il avait « une singulière aptitude à tous les travaux de la paix et de la guerre, une rare dextérité dans le maniement des armes et du cheval » et bien d'autres talents encore... celui, notamment, de contrefaire toutes les signatures. Ce que nous savons de lui devant Jérusalem nous prouve qu'il poussait le courage jusqu'à la témérité. A peine arrivé en face de la ville, il conduit une reconnaissance avec un gros de cavalerie, sans se préoccuper du danger qu'il courait, de la faute même qu'il commettait en s'exposant ainsi ; les Juifs font une sortie, s'embusquent dans les jardins qui entourent Jérusalem ; Titus ne peut regagner son camp qu'en passant avec son cheval à travers les traits et presque sur le corps des ennemis. Quelques jours après, une des légions occupée à se fortifier est attaquée à l'improviste et mise en fuite ; c'est Titus qui la délivre en chargeant à la tête de quelques hommes. On pourrait citer encore bien d'autres faits d'armes qu'il

accomplit à Jérusalem. Par contre, il se montrait facilement cruel. S'il n'avait point changé en arrivant à l'empire, il n'aurait pas mérité le titre de « délices du genre humain » sous lequel nous le connaissons aujourd'hui. L'historien Josèphe nous a gardé un exemple frappant de sa cruauté. A un moment du siège, les Romains ne craignaient pas de crucifier, en vue des murailles, les Juifs désarmés qui s'échappaient de la ville ; on dressait jusqu'à cinq cents croix par jour ; et Titus autorisait, s'il n'ordonnait pas ces horreurs, parce que, nous dit-on, il ne voyait pas ce qu'on pouvait faire d'autre de ces fugitifs. C'est peut-être cette sauvage énergie du général qu'il faut accuser de la destruction du temple. Il est vrai que Josèphe a défendu Titus de cette accusation, en prétendant que le feu avait été mis par un soldat, malgré les ordres donnés ; mais Sulpice Sévère, qui a copié Tacite, fait remonter positivement la responsabilité de l'incendie jusqu'au général. Il faut renoncer, au reste, à savoir la vérité sur ce détail historique.

J'aurais voulu vous mettre sous les yeux un portrait de Titus ; mais je n'ai pas pu me procurer une image de ce général en costume de guerre ; et c'est le guerrier surtout qui nous intéresse en lui, à propos de Jérusalem La figure 1 représente un empereur en tenue de commandant en chef ; la tête est celle de Trajan ; mais nous ferons, si vous voulez bien, comme certaines villes de l'empire romain qui, par économie, à la fin de chaque règne, coupaient la tête des statues impériales et la remplaçaient par celle du souverain qui venait d'être proclamé à Rome ; nous mettrons en imagination, à la place du visage de Trajan, celui de Titus. Vous voyez avec quelle richesse la cuirasse est ornementée ; en haut, au-dessus des pectoraux est figurée une tête de Méduse ; au milieu, on a re-

Fig. 1.

présenté une Minerve casquée et ornée du bouclier, devant laquelle dansent deux jeunes filles ; chacun des morceaux de cuir, en forme de dent, qui terminent la cuirasse est chargée d'un médaillon ; des lamelles de cuir, terminées par des franges pendent jusqu'au milieu de la cuisse et sur le haut du bras. Sous la cuirasse, on aperçoit le bas de la tunique qui dépasse. Les pieds sont chaussés de belles sandales, et le corps ceint d'un baudrier d'où pend un glaive à poignée ciselée. Mais ce qui caractérise surtout le général en chef, c'est le manteau dont vous pouvez remarquer les pans sur l'épaule gauche et autour du bras. On le nommait *paludamentum ;* il s'attachait par une agrafe sur l'épaule droite, laissant le bras droit libre et enveloppant le bras gauche ; on s'y drapait pour se garantir du froid ou pour se donner une belle contenance. Ici on n'en voit qu'une minime partie, par un artifice du sculpteur qui a voulu laisser toute la cuirasse découverte, pour en montrer les détails ; mais il ne faudrait pas croire qu'on le portât ainsi dans la réalité. Cette image vous permettra de vous représenter, sauf pour de légers détails, quel était le costume officiel que portait Titus au siège de Jérusalem.

Il amenait avec lui une nombreuse armée. Nous en connaissons la composition : elle comprenait quatre légions avec leurs auxiliaires, et des troupes fournies par les rois du pays, ce que nous appelons en Algérie « des goums ». C'est par eux que je commencerai.

On peut s'étonner au premier abord que les Romains aient permis à certains chefs d'entretenir des troupes dans le voisinage ou même dans l'intérieur des provinces soumises ; il est facile pourtant de comprendre la raison de ce libéralisme. Le seul intérêt — et il était capital — que Rome avait à maintenir de petits souverains indépendants, c'était de les employer à défendre les provinces frontières contre les invasions des Barbares. La Judée, qui n'était pas éloignée de l'Euphrate, avait tout à craindre des Parthes ; il était donc utile d'y maintenir des forces locales, capables d'assurer la paix ou, en cas d'alerte, de faire face aux premières difficultés. C'était le rôle réservé à tous les rois que nous trouvons à l'armée de Titus. Le premier à nommer est Hérode Agrippa II, qui possédait le pays

situé à l'est du lac de Tibériade, sur la rive droite du Jourdain ; ses troupes étaient faites sans doute de ces Nabatéens demi-sauvages qui vivaient dans des grottes souterraines, comme des animaux, ainsi que nous l'apprennent les auteurs. Quand Vespasien commença la guerre, Agrippa lui amena 2,000 fantassins et 1,000 cavaliers ; il en fournit plus encore à Titus, dit Josèphe. En adoptant le nombre de 3,000 hommes nous resterons donc au-dessous de la vérité.

A côté de ce prince il faut placer Sohem, roi de l'Iturée, petit pays situé à l'est des états d'Agrippa et confinant à l'Arabie. Lui aussi s'adjoignit à Titus avec 3,000 hommes au moins. Par un heureux hasard nous avons conservé la tombe d'un soldat appartenant à une troupe d'Ityréens ; on y voit le buste du défunt. Le costume en est caractéristique (figure 2). Le corps est couvert d'une sorte de grand manteau à capuchon qui rappelle beaucoup le burnous arabe : il semble, en effet, cousu sur le devant et non boutonné ou agrafé comme notre manteau de cavalerie ; au dessous on aperçoit le haut d'une tunique qui laisse le cou dégagé ; la tête est nue et ne devait point porter de casque. D'une main il tient un arc et de l'autre deux flèches : c'est l'arme par excellence de l'Orient ; les Parthes, voisins des Ityréens, avaient, comme archers, une réputation qu'il est inutile de vous rappeler.

Fig. 2.

Malchus, un chef arabe, avait fourni un effectif plus considérable encore : au moins 5,000 hommes : mille cavaliers et quatre mille fantassins. Palmyre avait envoyé des archers ; et au milieu du siége, Antiochus de Commagène, celui que Racine a mis en scène dans sa Bérénice, amena, de son côté, un secours important. On peut donc, sans exagération, estimer que l'armée de Titus comptait de ce fait, vingt mille hommes.

D'autre part, une légion était composée à cette époque de 5,500 hommes, et les auxiliaires attachés à chacune d'elles égalaient en nombre les légionnaires. Une légion et ses auxiliaires composaient donc un ensemble de 11,000 hommes : soit 44,000 hommes pour les quatre légions de Titus. Il est vrai que Vespasien avait emprunté aux troupes de Judée des détachements qu'il avait emmenés avec lui contre son compétiteur ; mais comme il avait fait venir d'Egypte 5,000 hommes, l'équilibre était rétabli par là même. L'effectif de l'armée assiégeante se montait, en conséquence, à 65,000 hommes; total considérable si l'on songe à l'espace relativement restreint qu'occupait la ville. Mais Vespasien tenait à écraser la révolte afin de mettre à la raison, une fois pour toute, la nation juive ; et le meilleur moyen d'assurer la victoire était assurément de multiplier les combattants.

Nous savons le nom des quatre légions qui formaient le gros de l'armée de Titus : c'était la V^e^ légion, dite Macédonique, la X^e^ surnommée *Fretensis* ; la XII^e^ *Fulminata* et la XV^e^ Apollinaire.

La V^e^ Macédonique comptait de longues années d'existence : elle remontait au moins à Auguste. Sous Néron, elle avait fait la guerre contre les Parthes et c'est au moment où elle revenait de cette campagne, qu'on l'avait envoyée contre les Juifs. On lui donna pour mission de prendre la partie de la ville, couverte par la tour Antonia, qui tomba assez rapidement au pouvoir des Romains.

La X^e^ *Fretensis* était plus ancienne encore que la précédente : elle existait avant Auguste, car son surnom lui vient, croit-on, de la part qu'elle avait prise à la campagne de Sicile contre Sextus Pompée. — *Fretum*, par abréviation pour *Fretum siculum*, serait l'origine du nom *Fretensis*. — Elle aussi appartenait, depuis longtemps, à l'armée de l'Asie ; elle avait participé, comme la précédente, à l'expédition dirigée contre les Parthes ; et, comme elle, avait été lancée, à peine revenue à son camp habituel, à l'attaque de Jérusalem. Son rôle actif, au début de la guerre, sous Vespasien, l'avait signalée à l'attention du général, et l'on comptait sur sa vaillance : elle attaqua la ville par l'est. Après la victoire de Titus, cette légion ne quitta pas le pays ; on lui assigna Jérusalem

pour garnison et elle y demeura jusqu'après l'époque d'Hadrien. Aussi a-t-elle laissé à elle seule, de son séjour, plus de traces en Judée que toutes les autres réunies. Tout d'abord, on a trouvé, soit à Jérusalem, soit dans les environs immédiats, un certain nombre de tuiles ou de briques portant la marque *Legio X Fretensis*. Les documents de cette espèce sont très intéressants pour nous. Chaque corps de troupe avait coutume, en effet, de bâtir les baraquements ou les casernes qu'il devait occuper ; mais au lieu de s'adresser, comme l'on fait chez nous, à l'industrie privée pour fournir les matériaux de construction, on les demandait aux soldats eux-mêmes. La brique pour les murs peu épais, les tuiles pour les toitures étaient ainsi fabriquées « manu militari ». Aussi, de même que nos industriels mettent leur nom ou celui de leur briqueterie sur les objets qu'ils livrent au commerce, les légions ou les troupes auxiliaires frappaient leurs produits de leur estampille. Partout donc où l'on exhume une brique ou une tuile ainsi marquée, on peut être assuré que le bâtiment dont elle faisait partie est une construction militaire, élevée par le corps dont la marque figure sur la tuile, et pour son usage. Nous avons là un moyen assuré de connaître les divers points de l'empire romain occupés par les soldats et la nature de chacune des troupes qui y étaient cantonnées. La légion X^e^ Fretensis a laissé des souvenirs écrits de cette espèce sur le sol de la Palestine.

Son nom figure aussi sur une monnaie contremarquée, qui a été trouvée dans le pays. Cette pièce, qui est reproduite ici (figure 3), porte au droit, les restes d'une tête qui paraît être radiée; les lettres AES qui s'y lisent, appartiennent au mot *Caesar*. Au revers on lit BAC, qui semble le reste du mot Σεβαστήνων et qui apprend que la monnaie a été frappée à Sébasté de Palestine. A côté, l'on distingue deux contremarques. La plus petite, appliquée sur le bord inférieur, est très douteuse. Le savant qui a fait connaître cette pièce y voyait un sanglier, tandis que le dessinateur croyait y distinguer une petite galère. Afin de les mettre d'accord, on a

Fig. 5.

représenté sur le denier, une image qui n'est ni un sanglier, ni une galère. Mais la marque centrale est bien nette. On y reconnait un sanglier les soies hérissées, tourné vers la droite ; au-dessous, un dauphin ; au-dessus, les lettres L. X. F., c'est-à-dire : légion X^e^ Fretensis. On doit se demander tout d'abord ce que veut dire ce sanglier placé à côté du nom légionnaire. M. de Saulcy s'est figuré qu'il y avait là « une insulte jetée à la face de la nation juive », — à cause de la défense religieuse qui lui est faite de manger de la viande de porc ou de sanglier, — de même que dans le sanglier que, suivant l'historien Eusèbe, on sculpta, sous Hadrien, au-dessus de la porte de Jérusalem rebâtie et devenue colonie romaine. C'est là une erreur, et voici la véritable explication. Les légions avaient comme enseigne, non seulement l'aigle, que l'on peut comparer à notre drapeau régimentaire, mais des « *signa* », des guidons ; ceux-ci représentaient aussi des animaux, et l'un d'eux, peut-être celui de la première compagnie, était devenu le symbole et comme les armes parlantes de la légion. Le sanglier est un de ces animaux emblématiques. Sa présence à côté du nom et du numéro légionnaires, équivaut à la répétition de ceux-ci ; au-dessus de la porte d'entrée de Jérusalem, il indiquait la part prise par la légion à la reconstruction des murailles et à l'occupation de la place.

Mais alors que signifie une telle contremarque sur une monnaie de Sébasté ? C'est précisément par là que cette pièce intéresse la victoire de l'armée romaine devant Jérusalem. Sous l'empire, l'empereur seul avait le droit de battre monnaie ; mais les généraux en chef gardaient celui de contremarquer les espèces déjà existantes, dans un cas de nécessité, pour leur donner une valeur fictive. Voilà précisément ce qui se passa en l'an 70. L'armée se trouvait à court de numéraire, alors que les trois quarts de l'empire n'étaient point soumis à Vespasien ; et l'on n'aurait jamais pu, avec les seules pièces monnayées dont on disposait, payer la solde des troupes assiégeantes. Situation critique, qui risquait de donner naissance à des mécontentements, à des insubordinations peut-être et de retarder le succès ! On eut recours au procédé de la contremarque. Les pièces de cuivre que l'on put se procurer ou faire battre dans le

pays, reçurent une valeur fiduciaire qui fut, comme on le voit, deux fois renouvelée, — chaque contremarque augmentait la valeur de la pièce —; l'une d'elles, celle qui porte le nom et le symbole de la légion X^e^ Fretensis, mérite de fixer particulièrement votre attention, puisqu'elle fut appliquée sur cette pièce pour fournir à la solde de la légion qui nous occupe en ce moment.

La légion XII^e^ *Fulminata*, ainsi nommée parce qu'elle portait un foudre sur ses boucliers ou que le foudre figurait sur ses enseignes, et non comme on l'a dit, parce qu'elle prit une part quelconque à un certain miracle, dit de la légion Fulminante, que Xiphilin a raconté, avait à peu près les mêmes états de service que les précédentes, avec cette différence qu'elle venait de subir, sous Cestius Gallus, une défaite sanglante, quand cet officier l'entraîna imprudemment sur Jérusalem, et lui ordonna bientôt, non moins imprudemment, de battre précipitamment en retraite. Elle avait à venger ses chefs perdus, ses bagages abandonnés, ses drapeaux laissés entre les mains des Juifs; on comprend qu'elle fût avide de laver un pareil affront et disposée à tous les efforts pour se réhabiliter.

Reste la légion XV^e^ Apollinaire, dont le signe distinctif était un Apollon; son origine remontait au moins à Auguste; elle avait fait, avec Corbulon, la campagne d'Arménie, et, à peine revenue, avait été appelée à marcher contre Jérusalem.

Voilà, en peu de mots, l'histoire des légions qui accompagnaient Titus. Permettez-moi de vous présenter maintenant les officiers qui en exerçaient le commandement.

Toute légion romaine, sous l'Empire, avait à sa tête un légat, personnage qui avait généralement exercé la préture et qui allait bientôt arriver au consulat. Je ne saurais mieux comparer ce genre d'officiers qu'à nos généraux de division modernes; car ils avaient sous leurs ordres, non seulement une légion, mais ses auxiliaires, c'est-à-dire de la cavalerie et de l'infanterie, sans compter l'artillerie légionnaire et tous les services administratifs qu'une telle masse d'hommes comportait.

Au-dessous étaient des tribuns, choisis parmi les jeunes sénateurs qui avaient exercé seulement la questure; nous les assimilerons à nos chefs de bataillons plutôt qu'à nos colonels. Leur rôle

était double : militaires, ils conduisaient les différentes parties de la légion au combat, et remplaçaient au besoin le légat à la tête de la division ; administrateurs, ils veillaient à l'habillement des hommes, à leur casernement, à leur nourriture.

Au-dessous encore, nous trouvons les centurions, qui commandaient, comme nos capitaines, les compagnies légionnaires. De plus, on leur confiait un grand nombre de services accessoires, la surveillance de l'arsenal, la direction de travaux qui ressortissent aujourd'hui à l'arme du génie, le commandement et l'administration de certaines troupes auxiliaires, etc. Le premier centurion de la première cohorte avait nom « Primipile ».

Les centurions, à la différence des tribuns et des légats, n'étaient ni sénateurs, ni même chevaliers ; ils sortent du rang, font toute leur carrière dans les postes inférieurs de la légion, et ne peuvent pas prétendre à un grade supérieur. Leur seul espoir est d'arriver au poste de préfet du camp (major de la place) ; généralement, ils ont leur retraite comme centurions et forment, dans les provinces, une bourgeoisie d'épée fort estimée ; plus que tous les autres, ce sont eux qui ont gagné pacifiquement le monde à la civilisation romaine, quand l'âge leur était venu de déposer l'épée et de renoncer aux conquêtes guerrières.

Chaque centurion avait sous ses ordres un certain nombre d'officiers inférieurs ou de sous officiers, lieutenants (options), fourriers (tesséraires), porte-drapeaux (aquilifères, signifères), ainsi que différents spécialistes, trompettes, médecins, aumôniers, victimaires, haruspices, etc.

L'historien Josèphe nous a gardé le nom de quelques-uns des officiers supérieurs qui prirent part au siège de Jérusalem. Il nous en parle surtout quand il nous raconte les conseils de guerre que Titus réunit pendant le siège : l'empereur rassemblait ainsi ses conseillers dans les circonstances difficiles, leur demandait leur avis, exposait le sien et l'on votait. Je ne vous étonnerai pas en vous apprenant que l'opinion du général était généralement adoptée même si elle n'avait pas l'approbation du conseil : c'est le rôle réservé aux comités consultatifs dans tous les temps.

Le plus célèbre des officiers de l'armée romaine était Tibère

Alexandre. Nous savons qu'il était Juif d'origine, fils d'un fonctionnaire financier égyptien et neveu du célèbre Philon d'Alexandrie. Il songea de bonne heure à entrer dans la carrière administrative romaine ; pour cela, il fallait d'abord être citoyen : il en dut la faveur à l'empereur Tibère, qui le créa bientôt chevalier. Puis on le nomma procurateur de Judée, à cause de son origine et de l'expérience qu'il avait, par là même, du caractère juif. On sait peu de chose de son gouvernement, sinon qu'il eut à sévir contre des tentatives de révolte et qu'il n'hésita pas à faire crucifier les mutins. Il s'était fait assez remarquer dans cette situation pour que Corbulon le choisit comme chef d'état-major, quand il partit en guerre contre les Parthes. A son retour, il fut nommé préfet d'Egypte ; là encore il devait se trouver dans une société dont il connaissait le fort et le faible. Il eut l'occasion de rendre à Vespasien un service signalé, en le saluant empereur le premier et en lui assurant la fidélité des légions campées dans le pays. La récompense ne se fit pas attendre : Titus l'emmena avec lui comme chef d'état-major général contre Jérusalem. Josèphe nous fait un grand éloge de Tibère Alexandre ; il paraît que c'était, en effet, un homme de valeur et d'expérience : j'estime qu'il avait, à ce moment, une soixantaine d'années. Après la prise de la ville assiégée, Vespasien lui éleva, pour le récompenser, une statue à Rome sur le forum, au grand émoi des vieux Romains qui voyaient toujours en lui un étranger et un parvenu. Juvénal s'en indigne ; nous, qui n'avons pas les mêmes raisons de nous effaroucher que le satirique latin, nous comprenons que l'empereur ait tenu à rendre un hommage éclatant à celui qui lui avait assuré le trône.

A la tête de la légion V^e^ Macédonique était un homme du nom de Sextus Cerialis, ou plus complètement Sextus Vettulenus Cerialis. Nous avons gardé l'épitaphe de sa femme, mais nous ne savons rien de sa carrière. Peut-être, cependant, avons-nous conservé un petit fragment de la base de pierre qui supportait sa statue, sur le forum de Carthage.

Un officier, appelé M. Tittius Frugi, commandait la légion XV^e^ Apollinaire. Celui-là nous est moins connu encore que le précédent.

Il n'en est pas de même, heureusement, des officiers de la légion X^e^ Fretensis. Au début de la campagne de Judée, le légat était Trajan, le père du futur empereur ; Josèphe nous le dépeint comme un vaillant soldat, qui se distingua au siège de plusieurs villes. Quand Vespasien quitta l'armée d'Orient pour marcher contre l'Italie, il le prit avec lui ; si bien qu'au moment où Titus commença le siège de Jérusalem, la légion n'avait pas de commandant en chef; on attribue à ce fait un petit échec qu'elle subit au début. Mais le poste ne tarda pas à être occupé par un personnage nommé Larcius Lepidus. Son épitaphe, que l'on a retrouvée depuis longtemps à Nettuno, en Italie, nous fixe entièrement sur sa carrière. Il était arrivé fort jeune, grâce aux événements. Après avoir géré deux fonctions inférieures, il fut nommé questeur en Cyrénaïque. A peine avait-il pris possession de son poste, que Vespasien fut salué empereur en Egypte. Celui-ci, fort embarrassé pour trouver des sénateurs disponibles dans la petite partie du monde romain qui lui était soumise, le choisit, faute de mieux, comme légat légionnaire et l'appela devant Jérusalem : il avait au plus vingt-cinq ans à cette époque. La guerre finie, il fut nommé préteur, puis gouverneur de la province de Pont et de Bithynie ; il serait assurément arrivé beaucoup plus haut si la mort ne l'avait pas frappé en pleine jeunesse, à moins de trente-cinq ans. Je ne veux pas, pourtant, vous apitoyer outre mesure sur la destinée de cet officier ; tout bien considéré, il est peut-être fort heureux pour lui qu'il ait disparu si vite ; et voici pourquoi. L'épitaphe de Nettuno, dont je vous ai parlé il y a quelques instants, nous fait connaître le nom de sa femme, Caecinia Larga, et celui de sa fille, Larcia Priscilla. Or Juvénal nous apprend que la première avait une conduite très légère et que l'exemple fut suivi par la seconde. Il est vrai que Juvénal aime le scandale et accentue souvent les détails aux dépens de la vérité ; mais ses accusations ont généralement quelques fondements, et je crains bien, pour ma part, que la réputation de ces deux femmes n'ait pas été exempte de reproches. Vous voyez que Larcius Lepidus eut raison de mourir jeune, dans la plénitude de ses illusions.

Je vous ai fait connaître, Mesdames et Messieurs, les légions qui

prirent part au siège de Jérusalem et les officiers qui les commandaient. Il me reste à vous parler des auxiliaires attachés à ces légions. Ils se composaient de deux sortes de troupes : les régiments de cavalerie, nommés ailes; et les régiments d'infanterie appelés cohortes ; quelquefois, cependant, les cohortes renfermaient à la fois des fantassins et des cavaliers.

Il y avait, entre les auxiliaires et les légionnaires, des différences nombreuses et importantes. Les principales portaient sur le recrutement et l'armement. Les légionnaires étaient des citoyens romains ; quand ils ne possédaient pas le droit de cité avant d'entrer au service, on le leur conférait d'office en y entrant. Les auxiliaires, au contraire, n'étaient que des étrangers qui payaient par cet impôt du sang la protection que Rome accordait à leur patrie, cette paix romaine, comme on disait, dont les bienfaits étaient célébrés dans tout l'univers. On en recrutait dans tous les pays, mais surtout dans les contrées encore sauvages, riches en guerriers solides ; la Germanie, les bords du Danube, fournissaient un fort contingent aux troupes d'Occident ; pour les troupes d'Asie on faisait appel aux hommes familiarisés par leur origine avec la manière de combattre des Orientaux et habiles à monter à cheval. Ainsi, les Ithyréens possédaient des archers, les peuplades de l'Afrique du Nord des cavaliers ; la seule aile de cavalerie qui nous soit connue, parmi toutes celles qui prirent part au siège de Jérusalem, est précisément une aile de Gétules.

La différence dans le recrutement entrainait une différence semblable dans l'armement : des troupes de cette espèce ne devaient point être habillées à la romaine si l'on voulait leur conserver leur utilité et leur caractère ; unifier leurs costumes et leurs armes eût été une erreur grossière, que les Romains se gardèrent bien de commettre. Pour vous rendre plus sensible la distinction entre les légionnaires et les auxiliaires je vais vous présenter l'image de soldats appartenant à chacune de ces catégories. La figure n° 4 représente un légionnaire romain. Il est revêtu, ainsi que vous le voyez, d'une cuirasse en cuir qui descend jusqu'au milieu des cuisses ; elle est protégée aux épaules par deux pièces de cuir supplémentaires destinées à amortir les coups d'épées ou de ja-

velots. Autour de la taille se voit une large ceinture fermée par une boucle à ardillon *(cingulum)*; la surface extérieure est ornée de plaques en métal. Par devant pend une sorte de petit tablier formé de lamelles de cuir recouvertes, elles aussi, de carrés métalliques : cette pièce, qui s'attache à la ceinture, est un ornement et surtout une défense pour le soldat dont il protège le bas-ventre. Vous remarquerez que la ceinture ici ne soutient point le glaive attaché par un baudrier à l'épaule du légionnaire. Les cuisses sont défendues par une culotte faite de lamelles de cuir ou de métal ; le cou par une sorte de cravate de cuir et la tête par un casque qui enveloppe presque toute la figure, moins le devant et les oreilles, et au-dessus duquel se dresse un plumet. Le reste de l'armement est encore plus caractéristique. Les pieds sont chaussés d'une sorte de brodequin que l'on nommait *caliga* : il se composait d'une semelle garnie de clous, rattachée à la jambe par tout un système de lamelles de cuir, qui, se rapprochant l'une de l'autre, formaient comme une sorte de bottine. De la main gauche, le soldat porte un grand bouclier de forme demi-cylindrique garni, en son centre, d'une saillie hémisphérique *(umbo)* : c'est là le bouclier légionnaire par excellence. Sa main droite est armée d'une longue lance, le *pilum*, dont vous trouverez la description détaillée dans tous les livres qui traitent de l'art militaire chez les Romains ; il suffit que je vous en signale la forme très remarquable.

Fig. 4.

La figure 5 vous fera connaître, par contre, un auxiliaire semblable à ceux qui devaient assister au siège de Jérusalem : celui-ci se nommait Hypanor et faisait partie d'une cohorte d'archers. Il ne porte pas de cuirasse, mais bien un vêtement dont les plis, habilement disposés, laissaient toute leur liberté aux jambes et

aux bras. Lui aussi a les reins entourés d'un ceinturon ornementé; mais celui-ci est double et soutient d'un côté un glaive, de l'autre un grand poignard. Le devant du corps est couvert de la pièce en forme de tablier que vous avez déjà remarquée sur la représentation du légionnaire, mais ici on voit très nettement comment elle se rattachait à la ceinture. Hypanor a des brodequins plus légers que la *caliga*; sa tête est dépourvue de casque. Il tient à la main son arc et une flèche. Il est probable qu'il portait une culotte collante, mais il est difficile de la distinguer sur cette image.

Fig. 5.

La différence entre les cavaliers légionnaires et les cavaliers auxiliaires est également assez marquée. Celui que vous voyez représenté à la figure 6 est un légionnaire, sa cuirasse est moins embarrassante que celle du fantassin : elle s'arrête à la taille. Des plaques de métal y sont fixées, soit pour lui servir d'ornement, soit pour en augmenter la résistance. Elle couvre un vêtement plus souple qui descend à mi-jambe ; les cuisses sont revêtues d'une culotte collante ; les pieds sont enfermés dans des brodequins. On ne voit pas de casque sur la tête du cavalier, mais c'est là un oubli fantaisiste

Fig. 6.

du sculpteur : les cavaliers étaient casqués, ainsi qu'il ressort de tous les bas reliefs où ils sont figurés. Le bouclier de forme allongée est plus petit, plus maniable que celui du fantassin légionnaire que je vous ai présenté à la figure 4 ; la lance, elle aussi, paraît moins puissante que le *pilum*. Vous remarquerez également, en passant, la selle du cheval et la façon dont elle est fixée sous le ventre, sur le poitrail et sous la queue. Les ornements qui sont sculptés en haut, de chaque côté, et en bas à droite, sont des décorations militaires : je reviendrai tout à l'heure sur cette question.

Fig. 7.

Le cavalier auxiliaire de la figure 7 a un armement moins pesant : sa cuirasse n'est point chargée des mêmes plaques métalliques que celle du légionnaire ; le bouclier est rond et moins volumineux, la lance plus courte et moins puissante. On sent le cavalier fait pour la poursuite, pour les évolutions et les manœuvres de vitesse, plus que pour la charge et le choc.

Telles étaient les troupes que Titus avait rassemblées autour de Jérusalem, leur composition, leur armement, leurs chefs. Le siège de la ville commença immédiatement. L'historien Josèphe l'a

longuement raconté et les archéologues ont consacré de gros livres à en étudier tous les détails. Je ne pourrais donc ici que résumer des travaux qu'il vaut mieux lire dans l'original. Je préfère vous mettre sous les yeux l'image de ce qu'était un siège à cette époque ; ce me sera une occasion de vous expliquer la tactique employée par les assaillants et par les défenseurs de la place.

La scène qui forme la planche 8 est empruntée à l'*Armée romaine* de M. Kraner. Le dessinateur y a rassemblé tous les procédés de la poliorcétique romaine. On voit d'abord au premier plan, à droite, une batterie. Une plateforme a été disposée, protégée contre les

Fig. 8.

projectiles ennemis par un épaulement en bois recouvert sans doute de terre pour le garantir du feu ; à l'abri sont dressées deux machines. L'une, celle de droite, est une balliste. La balliste, comme la catapulte, était une arbalète de gros calibre. Deux bobines servaient à maintenir dans la position voulue les deux branches d'un arc dont les extrémités étaient reliées par une grosse corde ; celle-ci glissait dans une grande rainure où l'on introduisait des flèches ou des boulets. On tendait la corde et on la maintenait tendue au moyen d'un crochet rattaché à une chaine, qui s'enroulait sur un cabestan placé à la partie inférieure de la machine ; en lui rendant la liberté on envoyait le projectile aussi loin que la pièce le comportait. La seule différence qui existât entre la catapulte et la

balliste, c'est que la première était disposée horizontalement, et la seconde inclinée à 45 degrés ; on doit donc faire entre ces deux engins exactement la même distinction qu'entre nos canons et nos mortiers.

La machine qui se voit à gauche de la précédente était un onagre. On nommait ainsi un appareil destiné à envoyer de grosses pierres. Il se composait, ainsi qu'on le voit sur la figure, d'une sorte d'immense cuiller dans le creux de laquelle se plaçait le projectile. On attirait violemment à soi cette cuiller, de façon à l'amener jusqu'à terre, puis on la lâchait brusquement. Elle se redressait alors et, frappant contre un tablier de bois ou de métal, lançait par contre-coup le projectile dont on l'avait chargée. Ces machines, toutes primitives qu'elles étaient, avaient encore une certaine portée : avec la catapulte que l'empereur Napoléon III a fait fabriquer quand il préparait son *Histoire de Jules César*, on est parvenu à planter une flèche dans une cloison de planches à mille pas et à projeter à la même distance une pierre de 27 livres. Celles de Titus étaient plus puissantes encore. La X^e^ légion, nous dit Josèphe, avait des pièces d'artillerie capables de lancer des pierres de plus de soixante kilogrammes à une portée efficace de 370 mètres. Au début du siège, il paraît que les Romains se servaient surtout de pierres blanches dont ils avaient sans doute réuni une grande quantité ; mais les Juifs, qui les voyaient venir à cause de leur couleur même, avaient soin de poster des vedettes pour annoncer l'arrivée et la direction du projectile : on avait donc tout le temps de se garer et de se mettre à l'abri ; et les coups de l'artillerie assiégeante restaient sans effet. Pour parer à cet inconvénient, les assaillants eurent l'idée de noircir leurs boulets, ce qui leur réussit. On a fait remarquer que le stratagème des Juifs se renouvela dans notre siècle, au siège de Sebastopol : des vigies étaient chargées de signaler les bombes russes avant qu'elles ne tombassent dans nos tranchées.

Au second plan, on aperçoit une masse de boucliers qui constitue ce que l'on nommait une tortue. Tout un groupe de soldats s'avançait contre les remparts ennemis, chaque homme couvrant sa tête de son bouclier. Les fantassins des premiers rangs restaient debout.

les suivants s'inclinaient un peu, les derniers marchaient presque accroupis, de telle sorte que l'ensemble des boucliers, au lieu de former une surface horizontale, offrait un plan incliné sur lequel venaient glisser les projectiles lancés par les défenseurs, du haut des remparts. Les assaillants abrités par cette toiture, tout à fait analogue à une carapace de tortue parvenaient ainsi, sans être blessés jusqu'aux pieds des murailles, qu'ils se mettaient alors à saper ou à escalader, suivant les circonstances.

Plus loin encore, vous voyez un autre mode d'attaque, le bélier. Cet engin consistait en une immense pièce de bois garnie à son extrémité antérieure d'une grosse tête de bélier en fer et suspendue par des cordes à la toiture d'une ou même, comme ici, de deux cabanes juxtaposées. Ces cabanes étaient généralement recouvertes de fer pour pouvoir résister aux quartiers de pierres ou aux rochers que l'on faisait rouler sur elles du haut des murs, et, par dessus, de peaux mouillées, inaccessibles au feu. Les soldats, abrités de la sorte, mettaient en mouvement la poutre; et, après lui avoir imprimé pendant quelque temps un violent balancement, ils la lançaient de toutes leurs forces contre la muraille qu'il s'agissait de saper. Les coups portés par cet instrument étaient terribles; l'on a indiqué, dans la gravure, à l'angle de la tour, les effets obtenus ainsi par l'effort des assaillants.

Enfin, en face le bastion de la ville le plus éloigné, on a figuré sur cette image une tour mobile. Vous comprenez aisément quelle était l'utilité de cet appareil : il permettait aux troupes assiégeantes, non seulement de s'élever sur le même plan que les défenseurs des tours, mais même de les dominer; si bien que l'avantage de la position n'était plus, dès lors, du côté des assiégés. Le bas pouvait en être, comme ici, muni d'un bélier qui faisait son œuvre de destruction à l'abri de toute attaque; la partie supérieure était armée de pont-levis que l'on abaissait tout à coup et par où l'on se créait un passage relativement aisé jusque dans l'intérieur de la place. Les tours roulantes étaient, elles aussi, blindées de fer et couvertes de revêtements incombustibles; néanmoins l'ennemi arrivait parfois, dans des sorties, à y mettre le feu ; c'est ce qui se produisit plus d'une fois pendant le

siège de Jérusalem, au grand désespoir des Romains, qui se voyaient obligés de construire de nouvelles tours au milieu de mille difficultés matérielles.

Vous avez maintenant présents devant les yeux les moyens qu'employaient les Romains pour conduire l'attaque d'une place et pour en préparer la prise ; aussi pourrez-vous vous représenter plus aisément, s'il vous plait de les lire dans l'historien Josèphe, les différentes péripéties de ce siège mémorable. Je veux seulement ici appeler votre attention sur une scène particulièrement attachante, la prise et l'incendie du temple. Les Romains avaient enlevé assez aisément les deux premières enceintes de la ville ; le 9 avril de l'année 70, ils se trouvèrent en présence de la troisième enceinte, celle qui renfermait le temple. Pour comprendre comment ils l'attaquèrent et quelles difficultés ils trouvèrent à y pénétrer, il faut bien se rendre compte de la façon dont il était construit. Ce serait une grave erreur que de se le figurer semblable à un de nos édifices religieux d'aujourd'hui ; le plan de ceux-ci se rapproche plus ou moins de celui des édifices grecs ou romains, qui ont servi de modèles aux architectes modernes. Le temple de Jérusalem se composait en réalité de trois monuments concentriques. Le premier consistait en une vaste cour quadrangulaire fermée par une haute et puissante muraille et entourée de portiques ; c'était la cour extérieure, ouverte à tous. Au milieu s'élevait une plate-forme plus élevée que la première, la cour des prêtres, isolée de la précédente, sur toutes ses faces, par un mur garni, lui aussi, intérieurement d'un portique ; on y accédait par une porte qui en défendait l'entrée. Enfin, au centre de cette seconde cour, sur une nouvelle plate-forme encore plus haute que les autres était construit le sanctuaire, le temple proprement dit avec toutes ses dépendances. Il fallait donc, pour y pénétrer de vive force, se rendre maitre des deux cours qui le précédaient, c'est-à-dire enlever d'assaut deux remparts, où les Juifs avaient amassé, naturellement, tout ce qui leur restait d'hommes et de moyens de défense. Tant que les Romains n'eurent pas fait une brèche dans la muraille extérieure, les assiégés se contentèrent de les couvrir de projectiles de toute sorte ; mais quand ils la virent entamée, ils n'hésitèrent pas à se porter aux

moyens extrêmes. Ils commencèrent par mettre le feu à la portion du portique qui avoisinait la brèche. Deux jours après, pour leur répondre, les Romains incendièrent les parties voisines. Au bout de dix jours, c'est de nouveau le tour des Juifs : ils attirent les Romains sur un portique encore intact et y déchaînent un violent incendie, au milieu duquel périssent un grand nombre d'ennemis ; mais malgré leurs efforts, ils sont obligés de se replier et d'abandonner la cour extérieure aux vainqueurs. Sans perdre de temps, Titus fait battre la muraille qui fermait la cour suivante et essaie de l'enlever d'assaut ; là encore, il se heurte à une défense acharnée, si bien que ses troupes sont obligées de reculer, laissant quelques étendards aux mains des assiégés. Il ne restait qu'un parti à prendre : pénétrer par la porte dont j'ai parlé plus haut. Le feu se chargea de l'ouvrir : il gagna aisément les portiques intérieurs, faits de bois de cèdre ; et c'est au milieu des flammes que les Romains purent y pénétrer. La lutte fut terrible : les légionnaires poussés à bout par les pertes qu'ils avaient subies, par la résistance qu'ils rencontraient, par l'acharnement des derniers défenseurs de la place, n'écoutaient que leur colère et voulaient, à tout prix, achever la victoire. Aussi l'un d'eux s'approcha du sanctuaire et, montant sur les épaules de ses compagnons d'armes, lança par une fenêtre un brandon arraché à l'incendie du portique. Le feu se déclara dans les chambres voisines du saint des saints et consuma rapidement l'édifice. Titus n'eut que le temps de pénétrer à l'intérieur du temple et d'y jeter un coup d'œil ; il dut se retirer en toute hâte, chassé par les flammes qui allaient anéantir tant de richesses (8 juillet).

La ville haute tenait encore : le 1er août les Romains la prirent et l'incendièrent. Ce fut le dernier acte de cette sanglante tragédie.

La joie qui suivit la victoire fut immense. Les soldats proclamèrent Titus « imperator » au milieu des ruines de la cité détruite. En échange, il leur distribua des récompenses et des décorations.

Les décorations militaires que l'on décernait en pareille circonstance étaient de deux sortes ; les unes étaient réservées aux officiers supérieurs, les autres ne s'accordaient qu'aux officiers inférieurs et aux soldats.

Les premiers avaient droit à des lances d'honneur à pointes d'or, à des drapeaux et à des couronnes d'or ; nous n'avons gardé de ces décorations qu'une représentation figurée, assez maladroite, d'ailleurs : je la reproduis ici (fig. 9). D'un côté on voit cinq lances auxquelles est attachée une couronne, de l'autre un étendard (*vexillum*) ; ces insignes sont plantés dans des couronnes murales, ainsi nommées parce quelles représentent une portion de muraille ; elles ne se donnaient qu'aux officiers qui avaient pris d'assaut une ville. Les légats légionnaires avaient droit à quatre lances et à quatre étendards, les tribuns à une seule décoration de chaque sorte.

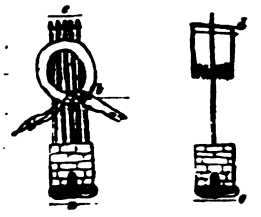


Fig. 9.

Les officiers inférieurs et les soldats recevaient des bracelets, des colliers et des phalères. Vous trouverez ces décorations rassemblées sur un bas-relief célèbre dont un moulage existe au musée de Saint-Germain : c'est la tombe d'un centurion, M. Cælius de Bologne, qui prit part à la désastreuse expédition de Varus et y perdit la vie. On lui éleva dans sa patrie un cénotaphe où on le représenta en buste.

Ainsi qu'on peut le voir sur la figure 10, ce centurion tient, de la main droite, un bâton, le cep de vigne, symbole de son autorité. Le bras est orné d'un bracelet. Sur sa poitrine on distingue très nettement quatre gros médaillons : ce sont là des phalères. Il en existait de plus petits en pierres précieuses dont on faisait des colliers pour les femmes, ainsi que l'apprennent, entre autres textes, ces vers tirés d'un épithalame antique :

Ex humeris frustra phaleras imponis eburnis,
Nam tibi non gemmæ, sed tu das lumina gemmis.

« Pourquoi suspendre des phalères à tes épaules d'ivoire ? les gemmes n'ont pas d'éclat à te prêter : c'est toi qui leur en donnes. » Les phalères représentées ici étaient de métal plus ou moins précieux : on les appliquait sur une sorte de claie en cuir, assez souple pour s'adapter à la forme du corps, qui est représentée plus nettement encore à la figure 6 ; les sujets qu'on y sculptait n'étaient pas

toujours les mêmes, ainsi que vous le voyez ; celui du milieu offre l'image d'une tête de Méduse. Cœlius a, de plus, un collier autour du cou, tandis que deux autres sont suspendus par des attaches sur chaque épaule. Enfin sa tête est ceinte d'une couronne de chêne, de cette couronne civique, la plus glorieuse de toutes, que l'on accordait seulement à celui qui avait, de sa main, arraché à l'ennemi un citoyen romain. Il n'était guère possible d'être plus décoré que ce

Fig. 10.

centurion ; et l'on comprend que sa famille ait tenu à le représenter sur sa tombe, avec tous ses insignes, afin de prouver à la postérité que sa mort, peu honorable, au milieu des forêts de la Germanie, dans un désastre sans précédent, était le fruit du malheur et non de la lâcheté.

Jérusalem était prise ; les officiers et les soldats avaient reçu leurs récompenses et pouvaient regagner leurs quartiers ordinaires ; Titus n'avait plus qu'à revenir à Rome pour recevoir les honneurs du triomphe. Mais la saison n'était pas encore favorable pour la navigation. Il lui fallut attendre les beaux jours. Il employa son temps en réjouissances : il alla successivement à Césarée et à Bey-

routh, où il célébra la naissance de son père et de son frère par des jeux solennels ; on y brûla encore quelques Juifs et on fit combattre d'autres, soit contre leurs coreligionnaires, soit contre des bêtes. Puis Titus passa en Syrie, où les fêtes continuèrent.

Les habitants d'Antioche surtout lui firent une chaude réception ; c'étaient là des marques de sympathie intéressées. Il paraît qu'ils l'attirèrent au théâtre pour une grande représentation et que là, magistrats et Sénat le supplièrent de chasser tous les Juifs de leur ville. Ils croyaient sans doute que le vainqueur de Jérusalem considérerait cette exécution comme un couronnement de la conquête ; mais ils avaient affaire à un homme d'esprit. Titus leur répondit qu'il ne demandait pas mieux que de souscrire à leur demande, mais qu'il était fort empêché, ne sachant où reléguer cette population maintenant que la seule ville où il aurait pu les envoyer venait d'être détruite. Ce fut tout ce qu'ils obtinrent de lui, et tout ce qu'ils méritaient d'en obtenir. De là il gagna l'Egypte où il prit la mer.

Pour clore cette conférence, toute pleine de l'historien Josèphe, je ne saurais mieux faire que d'emprunter la phrase par laquelle il termine son histoire ; elle répond pleinement à ma pensée :

« Je finirai ici, dit-il, l'histoire de la guerre des Juifs contre les Romains, que je m'étais obligé de donner pour la satisfaction des personnes qui désirent l'apprendre. J'en laisse le jugement à ceux qui la liront et me contente d'assurer que je n'ai rien ajouté à la vérité, ce qui est la seule fin que je me propose dans toutes les choses que j'écris. »

UNE COMMUNAUTÉ JUIVE AU SEUIL DU VATICAN

LE GHETTO A ROME

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 4 AVRIL 1891

PAR M. E. RODOCANACHI.

MESDAMES, MESSIEURS,

Lorsque le savant secrétaire de l'Alliance israélite universelle, l'honorable M. Loeb, m'a offert, avec cette amabilité dont il est coutumier, d'exposer devant la Société des Études juives le résultat de mes recherches sur la communauté israélite de Rome, j'ai été aussi flatté qu'honoré, et cependant, je sentais bien que, si j'avais l'honneur périlleux d'occuper à mon tour une chaire d'où les Renan, les Guizot, les Dieulafoy, les Gaston Paris vous ont successivement charmés par leur éloquence et édifiés par leur savoir, je le devais surtout à l'importance du sujet dont je me propose de vous entretenir aujourd'hui.

Grand, en effet, est l'intérêt qui s'attache à l'historique exact et impartial de cette vaillante petite communauté, établie au pied du Vatican et comme blottie dans le giron même de l'Église, intérêt non pas seulement intrinsèque, encore que ses annales aient une variété, ses finances une complexité et ses mœurs une simplicité dont

on trouve peu d'exemples ailleurs, mais intérêt d'ordre général.

Dans les annales du peuple d'Israël depuis sa dispersion, où nous assistons à ce phénomène étrange, inouï, d'un peuple idéaliste, rêveur, rebelle à toute autorité, et complètement impropre au commerce, qui se transforme en un peuple endurant, paisible, fort pratique et quelque peu apte aux affaires, d'un peuple qui, quoique exilé, dispersé, n'ayant d'autre lien, d'autre patrie que la tradition, reste néanmoins profondément uni, profondément attaché à son passé, dans ces annales, dis-je, l'histoire de la communauté israélite de Rome n'est pas seulement un épisode curieux, c'est un épisode typique. Car cette histoire met en présence, dans une même ville et pour ainsi dire face à face, ces deux extrêmes de vénération et d'abjection du moyen âge : le Pape et le Juif; le pape, en qui semblaient se résumer pour les Juifs toutes leurs haines religieuses, toutes leurs rancunes sociales; le Juif, qui était alors pour les chrétiens le symbole exécré, le bouc émissaire de tous leurs mépris et de toutes leurs colères contre ceux qui ne partageaient point leur foi. Elle nous permet aussi de saisir sur le vif les phases diverses de l'antagonisme des deux dogmes juif et chrétien; antagonisme qui, né du jour où les Juifs et les chrétiens se sont avisés que, s'ils étaient frères, ils étaient frères ennemis, a creusé entre eux un fossé si profond, que notre époque, toute tolérante, toute généreuse qu'elle est, a grand'peine à en effacer complètement la trace, comme elle le devrait, sans doute, comme elle en sent instinctivement le besoin.

C'est qu'en effet, l'histoire de la communauté de Rome est comme le résumé, le miroir des vicissitudes de la race tout entière. Voisins du sommet d'où partaient les foudres et les indulgences de l'Église, les Juifs romains furent livrés sans intermédiaire, sans contre-poids à la volonté toute-puissante, j'allais presque dire à l'arbitraire du Saint-Siège. Ailleurs, la volonté des princes, l'humeur indépendante du clergé, l'intempérance du peuple obscurcissent les dispositions réelles des papes; à Rome point; rien ne contrarie leur action. Dans les aventures des Juifs romains se reflètent et se résument parfaitement toutes les joies et toutes les tristesses, tous les espoirs et toutes les désespérances qui agitèrent

durant tant de siècles les communautés éparses à travers la chrétienté.

Voilà comment cette histoire particulière éclaire d'un jour nouveau peut-être l'histoire générale, voilà en quoi elle nous a semblé très digne d'attention et voilà sans doute pourquoi j'ai aujourd'hui l'honneur de me trouver devant vous.

Mon intention étant d'esquisser brièvement ici l'histoire de la communauté sous les papes, que j'ai racontée ailleurs en plus de détails [1], je ne m'attarderai pas à rappeler comment les premiers Juifs arrivèrent à Rome. Chassés de leur pays par le besoin ou bien amenés enchaînés derrière le char des triomphateurs romains, ils allèrent s'enfouir dans ce faubourg misérable, nauséabond, et mal famé du Transtévère, réceptacle de la lie de Rome, où jamais ne pénétrait le citoyen romain qui se respectait quelque peu et où la police impériale même ne se risquait que lorsqu'elle ne pouvait pas faire autrement. Leur dénuement obligeait les Juifs à cette promiscuité. Mais là était aussi leur sauvegarde. Ces humbles restaient ignorés au milieu du tumulte de cette grande cité qui comptait plus de deux millions d'âmes. Car les cités antiques où l'on vivait dans la rue, sur la place publique, étaient autrement agitées, affairées que nos villes modernes, si compassées où chacun se renferme dans l'isolement de sa maison, dans le confinement d'un édifice.

Malheureusement, cet oubli où on les tenait ne dura guère. Sous le règne de l'empereur Claude, qui aimait tant sa tranquillité, les rapports de police signalèrent une agitation sourde et croissante, provoquée, disaient-ils, avec l'exactitude qui caractérise ce genre de documents, par la présence d'un certain Crestus. Or ce Crestus, dont le nom, à défaut de la présence, provoquait parmi la confrérie des bords du Tibre un trouble si dangereux, c'était le Christ, dont les premiers adeptes, pleins d'une ardente ferveur, venaient célébrer la gloire en plein monde idolâtre. Claude fit jeter hors de Rome tous ces perturbateurs. Mais Juifs et chrétiens revinrent bientôt, et le

[1] *Le Saint-Siège et les Juifs.* Firmin-Didot, 1891.

peuple, comme les grands, s'habitua peu à peu à confondre, dans un même mépris et bientôt dans une même aversion, les partisans du vieux et du nouveau Testament. Lors de l'incendie de Rome, quand on voulut des victimes expiatoires, ce fut au quartier israélite qu'on les alla chercher, et la plèbe romaine massacra Juifs et chrétiens pêle-mêle avec une égale frénésie. Depuis, tout le long de la période impériale, ils partagèrent le même sort. Leur destinée changea seulement quand le christianisme devint la religion de l'empire : persécutés jusqu'alors avec les chrétiens, les Juifs le furent désormais par les chrétiens. Les derniers empereurs sévirent contre eux durement, en néophytes convaincus qu'ils étaient, et peu à peu se resserra, autour des représentants de la race israélite, ce réseau de prescriptions, de défenses, de mesures de rigueur, dont les mailles, de plus en plus étroites, ne leur laissèrent désormais d'autre ressource que le commerce et l'agio.

A ces souverains trop imbus de leurs devoirs, succédèrent des papes qui tinrent à honneur de se montrer d'autant plus cléments qu'autour d'eux on l'était moins. Il est vrai que c'étaient des saints. Saint Grégoire le Grand fut pour eux d'une admirable indulgence : « Ne cherchez pas, disait éloquemment l'illustre pontife, à ramener par la violence les infidèles à la vraie foi, car celui-là n'est pas vraiment chrétien qui a été conduit au baptême contre son gré ! » Alexandre III eut pour intendant un Juif ; Innocent III déclarait « qu'à l'exemple des papes qui l'avaient précédé, il voulait être le bouclier protecteur des Juifs suppliants » ; Honorius III les prenait ouvertement sous sa sauvegarde dans toute la chrétienté ; et Grégoire IX, dont la bonté n'allait pas pourtant sans quelques défaillances, fut néanmoins à leur égard d'humeur assez accommodante. Si Innocent IV fit, un des premiers, brûler le Talmud, ce fut par humanité sans doute, afin d'éviter aux Juifs d'être brûlés pour l'avoir lu. Les écoles rabbiniques de Rome étaient alors célèbres par toute l'Italie et groupaient autour d'elles tout un monde fort actif, fort distingué de lettrés et de savants. Benjamin de Tudèle, qui visita la communauté vers cette époque, accoutumé qu'il était à voir de tout autres spectacles, ne dissimule point sa surprise.

Ce n'est pas à dire pour cela que les papes ne sacrifiassent point, à l'occasion, aux préjugés ambiants. Ainsi, lors de l'affreux tremblement de terre qui ravagea l'Italie en l'année 1020, au point que beaucoup prétendirent qu'on s'était trompé dans la supputation des dates et que c'était réellement l'année millénaire qui arrivait, avec sa catastrophe inévitable, comme on voulait apaiser la colère divine par un sacrifice expiatoire, le pape Benoit VIII, en homme de son temps, ne crut pas pouvoir en offrir de plus agréable au ciel que la pendaison de quelques Juifs. C'était là, je me hâte de l'ajouter, une exception.

Au milieu du fanatisme intempérant et de l'intolérance grossière de cette sombre époque, l'Église fit preuve d'une sage et habile magnanimité ; si elle ne sut pas toujours apprécier dans toute leur justesse et appliquer dans toute leur ampleur les belles maximes de ses premiers chefs, elle n'en resta pas moins fidèle longtemps à l'esprit qui les avait dictées. Les conciles provinciaux, les princes, les peuples la voulaient engager dans une voie de violence et de persécutions ; elle sut résister à cette poussée.

Alors, en effet, et tant que dura la grande époque théocratique, cette hégémonie absolue de l'Église sur les empires aussi bien que sur les consciences, la papauté ne vit, ne redouta, ne songea à terrasser qu'un ennemi, l'Islam. Elle avait de son rôle une conception bien plus vaste, bien plus compréhensive qu'elle ne le fut jamais.

En Sicile elle accepte un compromis curieux entre les rites de l'Église grecque et les dogmes de l'Église latine ; à Rome elle tolère une chapelle arménienne, une synagogue ; et longtemps, jusqu'à l'époque du pape Eugène IV, elle se montra fort encline à se réconcilier, moyennant certaines concessions réciproques, avec les schismatiques de Constantinople. La catholicité se donnait alors pour unique frontière la ligne de démarcation qui la séparait de l'idolâtrie. Comme les autres hétérodoxes, les Juifs passaient pour des brebis égarées du grand troupeau chrétien et point encore pour des brebis galeuses. C'est ce qui explique la rare modération dont on usait à Rome envers eux.

Les Juifs, d'ailleurs, ne demeuraient point en reste avec l'Église.

Dans cette Rome si turbulente, si capricieuse, si hostile parfois, la papauté n'eut pas, on peut l'affirmer, de sujets plus empressés à lui témoigner un inaltérable attachement que ses sujets israélites. A chaque fois qu'un pontife nouvellement élu se rendait en grande pompe au Latran pour y ceindre la tiare, il rencontrait sur son chemin les représentants de la petite colonie israélite des bords du Tibre, venus tout exprès pour le congratuler. Au milieu des autres communautés étrangères, grecque, franque, lombarde, saxonne, ils faisaient éclater de bruyantes démonstrations de joie qui n'étaient apparemment que l'expression un peu exagérée de sentiments très réels. Comme don de joyeux avènement, ils offraient au pape une livre de poivre et deux de chandelle; en retour, ils recevaient sur l'heure, du maître des cérémonies, la somme de vingt sous. On ne peut toutefois attribuer à cette seule largesse les témoignages d'affection que prodiguaient les Juifs au Saint-Siège, trop grande était à cette époque la bienveillance des papes à leur égard. Plus que les chrétiens, les Juifs étaient les fidèles de l'Église.

Mais, où la chose se compliquait singulièrement pour eux, c'était lorsqu'il y avait à Rome deux papes à la fois ; on en vit même d'aventure, au dixième et au quatorzième siècle, trois et quatre qui s'anathématisaient réciproquement et se déclaraient chacun seul légitime. Cette situation embarrassante n'était pas cependant pour gêner dans son exubérance l'enthousiasme des Juifs, bien au contraire ; tel était leur dévouement au Saint-Siège, qu'ils n'hésitaient pas en ce cas à envoyer une députation à chaque pape. Ainsi Calixte II et Grégoire VIII, Innocent II et Anaclet, Grégoire XII et Alexandre V, papes éphémères, antipapes et pseudo-papes, reçurent, presque dans le même temps, des gages, sans doute également sincères, de l'attachement des Juifs romains. Anaclet surtout dut être l'objet de leur admiration, car, dans ce petit-fils de l'usurier Pierleone, les Juifs voyaient presque un des leurs monter sur le trône pontifical.

C'était l'âge d'or. Par malheur, bien éphémères sont les âges d'or, cette enfance nimbée des peuples où se reflètent plutôt leurs aspirations que leurs souvenirs Aux papes confiants succédèrent les

papes défiants, car c'en était fait de la sereine assurance du Saint-Siège ; le monde s'agitait, quelques hérésies pointaient çà et là, l'Église rencontrait des adversaires ; les papes s'inquiétaient, se troublaient, s'irritaient. Bien plus, il leur sembla, songe illusoire mais troublant, que le judaïsme renaissait, prenait vigueur et devenait, à son tour, conquérant. « Nous avons appris, le cœur plein » d'alarmes, qu'une foule de chrétiens, méconnaissant la vérité de » la foi catholique, ont embrassé coupablement les croyances des » Juifs, et le mal fait de si rapides progrès que la religion est en » péril. » Ainsi s'exprime une bulle épouvantée que les souverains pontifes du treizième siècle se transmettent et renouvellent de règne en règne comme un cri d'effroi. On assista alors, cela est certain, malgré les terribles châtiments qui attendaient les apostats, à un retour singulier aux vieux dogmes prémessianiques sur l'étrangeté duquel on n'a peut-être pas assez insisté jusqu'ici ; pourtant de là à voir le judaïsme absorber le christianisme, il y avait loin.

La position des Juifs, au foyer même du christianisme, n'en eût pas moins pu devenir critique, s'ils n'avaient eu affaire à des papes trop occupés ailleurs. Eugène IV, entre autres, fulmina contre eux une bulle écrasante dont la bulle de Paul IV n'est que la reproduction ; Calixte III, ce premier des Borgia, la renouvela ; mais Eugène IV erra dix ans loin de sa capitale en proie aux factions, et les papes du quinzième siècle s'absorbèrent pour la plupart dans l'éternelle chimère du renouvellement des croisades. Le danger du côté de l'Islamisme était certes plus pressant que du côté du Judaïsme, et mieux valait reconquérir Constantinople que subjuguer la petite juiverie de Rome.

Très volontiers les Juifs se firent les banquiers de l'affaire. Le trésor pontifical était à sec, comme cela lui arrivait si souvent ; le peuple criait misère ; on s'adressa aux marchands israélites. Ils étaient, eux aussi, très pauvres, dirent-ils, néanmoins ils surent se procurer de l'argent, tant était grand leur intérêt à détourner d'eux le coup qui les menaçait. Dangereux précédent toutefois et bien tentant ! Dans ses moments de pénurie, l'Église saura qu'elle peut faire fond sur l'inépuisable autant qu'involontaire complaisance

des banquiers israélites ; déjà l'heureux temps où ils ne payaient point d'impôts était loin ; il leur fallait maintenant fournir à tout moment de l'argent, à l'Église pour ses besoins, au peuple pour ses plaisirs.

Le peuple, effectivement, aimait fort à se réjouir aux dépens des Juifs. On ne leur avait imposé primitivement qu'une simple taxe en faveur des jeux, mais bientôt on ne se contenta plus de leur faire payer les violons, ils durent figurer au programme. Ceci se passa sous le pontificat de Paul II, et, bizarrerie du sort, précisément pendant une accalmie des sentiments de plus en plus hostiles de l'Église vis-à-vis le peuple d'Israël. Paul II, ce pape vénitien, qui se flattait d'acclimater en sa capitale les fêtes brillantes dont ses compatriotes avaient le secret, venait d'introduire à Rome le carnaval, avec son accompagnement obligé de pompes bruyantes et de divertissements grotesques. Il organisa, entre autres spectacles, des courses de chevaux, de taureaux, d'ânes et d'hommes ; on vit lutter d'agilité des vieillards, qui devaient avoir au moins soixante ans passés, des petits enfants, plus tard des bossus et des estropiés qu'on avait soin, afin qu'on pût mieux jouir de leurs difformités, de déshabiller avant la course. Tout naturellement on demanda aux Juifs d'entrer dans la lice. Au début, d'ailleurs, cela se passa en toute décence. A ce que rapporte même le poète-médecin de' Pennis, les Juifs se prêtèrent allègrement à cette fantaisie et cherchèrent à relever, par la richesse de leurs costumes, ce que pouvait avoir d'humiliant le rôle qu'on leur faisait jouer. Les choses ne tardèrent pas à se gâter toutefois ; on voulut joindre à l'intérêt de la course l'attrait du ridicule et voici ce qu'on imagina : on commença par allonger indéfiniment la piste, on imposa aux coureurs un costume extravagant, enfin un organisateur facétieux les obligea à absorber, juste avant le départ, un copieux repas ; ne serait-il pas bien plus piquant de les voir hors d'haleine s'essouffler à courir ? Pour comble d'ignominie, on raccourcit plus tard leur manteau beaucoup plus que ne le permettait la décence, à ce point qu'un des leurs put affirmer que les Juifs couraient tout nus. Derrière eux galopaient des soldats qui harcelaient les retardataires, tandis que la foule les accablait de brocards, d injures et de coups. Quand il pleuvait et

que les Juifs revenaient, souillés de boue de la tête aux pieds, oh ! alors, la joie du populaire touchait au délire. Et cela dura deux siècles !

Au demeurant, néanmoins, malgré ces avanies, la situation des Juifs romains, comparée à celle de leurs coreligionnaires des autres États de la chrétienté, n'était pas trop mauvaise encore ; ils pouvaient commercer à leur guise, fréquenter les chrétiens, enseigner même et se loger où bon leur semblait.

Tout changea de face à l'avènement de Paul IV. Ce pape, qui était toujours en colère, dit irrévérencieusement Michelet, ne pouvait tolérer que des mécréants jouissent de droits presque égaux à ceux des chrétiens. Il résuma, renouvela, aggrava les prescriptions les plus sévères de ses prédécesseurs et les codifia, pour ainsi dire, dans sa bulle fameuse : *Cum nimis absurdum*, datée du 15 juillet 1555, qui fut, trois siècles durant, la charte du peuple juif, si l'on peut donner ce nom à un instrument d'oppression. Bien plus, ce qui ne s'était guère vu à Rome jusque-là, il la fit sur-le-champ et rigoureusement appliquer.

Contre-coup étrange et imprévu des difficultés où se trouvait alors engagé le Saint-Siège ! C'était, il faut s'en souvenir, le moment où partout fléchissait son autorité ; où la France, l'Angleterre, l'Allemagne s'agitaient, écoutant avidement des paroles de doute et de révolte ; où la pieuse Italie surtout, plus dévotieuse il est vrai que pieuse, semblait sur le point de s'abandonner elle-même aux idées qui venaient d'outre-monts, et prête à prendre la direction et la tête même du mouvement. Le fait est surprenant, mais certain ; il courut à ce moment à travers l'Italie comme un frisson de rébellion, comme un vague et ardent désir de venger sur la papauté les erreurs des papes du siècle précédent. On avait rougi au temps des Alexandre Borgia, des Innocent VIII, des Sixte IV. Les plus illustres cardinaux, des créatures de Jules II, de Léon X, le cardinal Polo, du sang royal d'Angleterre, Bembo, Sadoleto, secrétaires tous deux du Saint-Siège, Morone, Contarini proclamaient d'étranges sympathies pour les doctrines que réprouvait l'Église ; dans les salons de Naples comme à la cour si policée de Ferrare,

dans la pieuse Orvieto comme à Florence, comme à Pise, comme au val d'Aoste, dans tous les centres intellectuels de la péninsule enfin, on pensait, on disait bien haut que, si les dogmes devaient être respectés, les abus devaient être supprimés, la hiérarchie renouvelée, l'Église moralisée !

L'Église se raidit contre le danger et devint d'autant plus défiante, impérieuse, irritable, qu'elle le sentait plus voisin, plus enveloppant; toute contradiction lui sembla fatale, et la bulle de Paul IV est peut-être une des manifestations les plus caractéristiques de cet état d'esprit qui dura jusqu'à une époque qui n'est pas fort lointaine. Ainsi, il se trouva, rencontre bizarre, que les malheurs de la papauté coûtèrent surtout des larmes à ceux qui la haïssaient le plus.

Dure, en vérité, était la discipline à laquelle on soumettait les Juifs : tout commerce, toute relation, toute cohabitation avec les chrétiens est défendu ; plus de rapports d'aucune sorte. Afin que personne ne viole inconsciemment la loi, les Juifs porteront désormais, bien apparent, le signe distinctif de leur race, l'infamant bonnet jaune dont ils avaient été jusqu'alors dispensés à Rome; ils n'auront plus de serviteurs chrétiens, « des esclaves, dit la bulle, ne pouvant commander à leurs maîtres », plus de nourrices chrétiennes pour leurs enfants, plus de cochers chrétiens pour leurs voitures ; il n'est pas jusqu'à la tenue de leurs livres de caisse qui ne soit minutieusement réglementée. Bien plus, défense qui atteignait également et fort péniblement les chrétiens, ils n'exerceront plus l'art de la médecine.

Or, les rabbins de Rome y excellaient, comme ceux des autres communautés juives de France et d'Allemagne. Leur prestige, dû à un mérite très réel, à une grande philanthropie et, il faut le dire aussi, à cette fascination qu'exerce sur le vulgaire la connaissance vraie ou supposée d'idiomes étrangers, d'arcanes mystérieux, était aussi grand qu'universel ; on sait que, Charles-Quint ayant envoyé au roi François Ier un sien médecin, celui-ci ne voulut point le voir *parce qu'il n'était pas Juif*. A Rome, les médecins israélites étaient fort en vogue ; nul ne se faisait scrupule de recourir à leurs soins dans le peuple aussi bien que dans le clergé, et même, depuis des siècles,

quantité de papes leur durent la vie ou bien de passer de ce monde dans l'autre confiants qu'ils allaient guérir. Ce fut un médecin juif qui, contre le gré général, sauva Jules II moribond, dont ses cardinaux se partageaient déjà les dépouilles et dont ses serviteurs pillaient les appartements, tandis que son propre neveu épiait, anxieux, l'instant de son dernier soupir. Innocent VIII, étant à l'article de la mort, se laissa tenter par la promesse d'un praticien également juif qui l'assura de sa guérison s'il consentait à se faire transfuser le sang de trois jeunes gens. On fit l'opération. Les trois jeunes gens moururent et le pape aussi ; quant au charlatan, il avait tout d'abord sagement tiré de long. Mais il y en avait de plus habiles.

Pour couronner cet édifice de prescriptions, Paul IV décréta que dorénavant les Juifs vivraient parqués et, pour ainsi dire, cloîtrés en un même quartier qu'entourerait une muraille dont les portes seraient sévèrement surveillées. De plus, tous leurs biens immeubles durent être vendus dans le délai de deux mois.

Les Juifs, pour la plupart, habitaient, depuis qu'ils avaient abandonné le Transtévère, dans cette partie de la ville située entre le Capitole, le Palatin et le fleuve ; quartier pauvre, humide et malsain, dont l'aspect pittoresquement sordide était, il y a quelques années encore, un objet de curiosité pour le touriste. Point n'était difficile de les y murer ; on en chassa, non sans discussions, les quelques chrétiens qui s'y trouvaient, et, deux mois après, l'enceinte était construite. Elle n'avait coûté que deux cents écus. De ce jour date le ghetto. Jettons-y un rapide coup d'œil, car, aussi bien, on rencontre là un des coins les plus intéressants de la ville éternelle et dont bientôt il ne restera plus trace.

C'est d'abord un entremêlement inextricable de ruelles étroites, sombres, tortueuses, serpentant comme au hasard ; un fouillis de sentiers aux allures hésitantes, de carrefours difformes, d'impasses aux recoins insondables. La lumière n'y pénètre qu'à grand'peine et l'air jamais ; ce sont, à dire vrai, d'affreux cloaques nauséabonds, tels qu'on n'en voit que trop en ces villes du midi, où l'on cherche imprudemment, dans l'étroitesse des rues, un remède contre les

ardeurs du soleil. Marchands de bric-à-brac, revendeurs de toute espèce, fripiers, regrattiers encombrent, des caves aux greniers, les maisons aux nombreux étages, fléchissantes, titubantes, semblant se soutenir à peine l'une l'autre et dont rien à Rome n'égalait la vétusté, tandis que les rues sont incessamment sillonnées de petites voitures à bras qu'annonce le cri bien connu à Rome de Heb ! Heb !

Les nippes de l'univers entier semblent s'être donné rendez-vous en ce lieu ; les marchandises les plus disparates, les objets les plus bizarres, les plus extraordinaires s'entassent pêle-mêle aux devantures des boutiques, envahissent la rue, sollicitant, par la gêne même qu'ils causent, l'attention du passant. Tout se vend, tout s'achète, tout se répare au ghetto, surtout depuis qu'il est défendu d'y vendre du neuf. On dirait, en un décor plus pittoresque, le marché du Temple à Paris avec ses rapprochements inattendus, ses contrastes qui font rêver. De loin en loin, dans la Via Rua, la rue aristocratique du ghetto, une maison plus calme où l'on fait la banque.

Au milieu de ce bruyant labyrinthe, de ci, de là, une place ; la place Guidea encombrée, elle aussi, par les boutiques et les éventaires des marchands de bric-à-brac, et bordée de salles de vente à l'encan ; c'est le lieu de réunion favori des habitants du quartier juif, le centre des affaires. Juifs et chrétiens s'y rencontrent aisément, car le mur d'enceinte la partage en deux ; si aisément même que certain pape, rigide observateur de la loi de Paul IV, décida simplement, pour mettre un terme à cet abus, que tout chrétien trouvé, sans raison plausible, aux abords de la place serait, sans plus, pendu haut et court. Mais les chrétiens, ainsi que nous l'apprend l'aveu d'un scribe du Vatican, avaient grand besoin nonobstant des marchands du ghetto. Aussi un autre pape trouva-t-il moyen d'arranger la chose : on autorisa les Juifs à tenir boutique en dehors du ghetto, car, disait ce bon pape, si Paul IV leur a défendu d'*habiter* hors du ghetto, il leur est bien permis d'en sortir pendant le jour pourvu qu'ils y rentrent à la nuit tombante. C'est ce qu'on appelait, à Rome, *interpréter* une bulle.

Sur la place Guidea s'élèvent les seuls monuments dont puisse s'enorgueillir le quartier juif : trois églises désaffectées depuis qu'elles étaient englobées dans le mur d'enceinte, un palais en

ruine, celui des Boccapaduli, et une tour, dernier vestige d'une demeure seigneuriale.

Plus loin, descendant vers le fleuve, une autre place, décorée d'une fontaine où coule la seule eau potable du ghetto, c'est la place des écoles ; là se trouve également la synagogue, à l'emplacement qu'elle occupe encore aujourd'hui. Sobre d'aspect à l'extérieur, comme pour dissimuler aux yeux des chrétiens la piété généreuse de ceux qui s'y rassemblent, elle était, par contre, remarquablement bien et luxueusement décorée à l'intérieur. C'est à son ombre, ainsi que nous l'apprennent les chroniques, que naquit, en 1313, le célèbre tribun Cola di Rienzo.

Plus loin encore, la place Macello, où l'on immole, suivant les rites prescrits, les animaux destinés aux boucheries du ghetto, et enfin les berges du Tibre, parsemées de moulins et de pauvres cabanes, où vit, au milieu des miasmes du fleuve et dans le plus absolu dénuement, le rebut de la population israélite.

Tout ce quartier avait au plus un hectare de superficie. Or, la communauté qui, au onzième siècle, se composait à peine de deux ou trois cents membres, avait crû rapidement durant la période médiévale et elle en comptait au moins deux mille au dix-septième siècle. C'est-à-dire que, dans les étroites limites qui lui étaient assignées, la population juive avait une densité triple ou quadruple même de celle des quartiers les plus populeux de Paris, le quartier Bonne-Nouvelle ou du Mail, par exemple. On conçoit après cela que les reclus du ghetto eussent cet air hâve et chétif qui excitait la verve railleuse des écrivains du siècle dernier, et que les lois de l'hygiène et de la salubrité n'y fussent pas toujours trop scrupuleusement observées. Néanmoins, la race était restée si étonnamment prolifique que, lorsque Edmond About alla visiter le ghetto, il y rencontra tant d'enfants grouillants dans les rues, qu'il eut une peur horrible, raconte-t-il, de commettre à chaque pas, en se promenant, un infanticide !

Cette muraille qui étreignait la juiverie, en favorisait, par contre, l'isolement. A l'abri derrière elle, la communauté jouissait d'une semi-indépendance, se gouvernant à sa guise, ayant ses chefs élus,

ses magistrats, ses finances, sa police, ses collecteurs d'impôts. Elle possédait même un corps législatif composé de soixante membres pris moitié parmi les riches, moitié parmi les pauvres et dont les sentences étaient sollicitées et les décisions doctrinales respectées dans toute l'Italie, ce qui faisait dire plaisamment à Basnage qu'il fallait que les sources de l'infaillibilité fussent bien abondantes à Rome puisqu'il en coulait des ruisseaux jusque dans le quartier juif. A l'exception d'un droit de haute police que l'administration se réservait, on peut dire que la colonie israélite formait une commune à part, presque autonome au milieu de la commune de Rome, quelque chose d'analogue à l'organisation de la City dans la ville de Londres.

Ainsi, soit mépris, soit tolérance, le pouvoir pontifical, le plus ombrageux pourtant qui fût jamais, le plus porté à s'immiscer dans les affaires de ses sujets par paternelle sollicitude, octroyait aux Juifs un droit que nous estimerions exorbitant, incompatible avec tout bon gouvernement, nous si respectueux pourtant de l'indépendance d'autrui, si désireux de porter à leur extrême limite les théories de la liberté individuelle. Tant il est vrai que chaque époque a ses façons de juger qui lui sont particulières !

Le principal usage que firent les Israélites de cette liberté fut de s'imposer, de leur plein gré, la plus dure, la plus vexatoire, mais pour eux la plus salutaire des sujétions : l'appareil rigoureux de lois somptuaires.

Dans un grand nombre de communautés, à Metz, par exemple, à Avignon, en Cerdagne, nous retrouvons ces règlements contre l'abus du luxe ; cela ne tendrait-il pas à prouver que loin de vivre chichement, les Juifs du moyen âge n'avaient, tout au contraire, que trop de penchant à la dépense et se plaisaient à dissiper, en vaines prodigalités, le fruit de leurs hasardeux trafics ? Il y avait là, au reste, un double danger. Aux yeux des chrétiens, du fisc, il ne fallait pas paraître riche. C'est à tout cela que pourvoit fort sagement la loi appelée à Rome *Pragmatique,* que vota le Conseil des Soixante. Elle défend tout luxe apparent, toute marque de richesse, mais elle se garde bien de défendre la richesse ; aux femmes elle défend les dentelles, les fourrures, le linge fin, les bro-

deries, les passementeries d'or et d'argent, les bijoux, les perles dont elles étaient si vaines, les résilles d'or sur la tête et même les faux cheveux ; aux hommes, tout ornement, toute garniture à leurs habits, les plumes, les boutons, bien plus, ils ne devront porter que des vêtements de seconde main, convenablement fripés ; aux fiancés elle défend les cadeaux trop somptueux ; aux épousées, les trousseaux trop bien fournis ; aux parrains, les largesses envers les nouveaux-nés. Dans les grandes occasions, si l'on tient à se montrer magnanime, il est loisible de distribuer quelques gâteaux, quelques écus, et encore Dieu sait avec combien de restrictions ! Plus de ces banquets accompagnés de musique, de danse, parfois même de comédies, qui semblent avoir été la distraction préférée des favorisés de la fortune au ghetto, ou, si en de rares circonstances on les tolère, c'est à la condition qu'on n'y conviera que des parents, des intimes, en petit nombre, et que, pour tout régal, on ne leur servira qu'un bouilli, un rôti, quelques salaisons et des biscuits ; malicieusement, la Pragmatique ajoute que les invités ne devront pas, au su ou à l'insu des maîtres de la maison, emporter dans leurs poches les reliefs du festin. Si l'on danse, les hommes n'auront pour partenaires que des hommes, et les femmes, des femmes. Je ne sais, mais il me semble que dans ces conditions, quel que fût l'amour des Juifs pour la chorégraphie, les bals devaient manquer de gaieté et d'entrain. Et malheur à qui transgressera ces rigides prescriptions, il ne s'en tirera pas à Rome, comme ailleurs, avec une amende ; il encourra *ipso facto* le plus terrible, le plus redouté des châtiments : l'excommunication solennellement prononcée.

L'esprit de prudence et de sage économie qui inspirait ces lois éclate encore bien plus dans la façon dont les Juifs romains surent administrer, je dirai mieux, ménager leurs finances. Et c'est peut-être même là le trait le plus caractéristique et le plus étonnant de leur histoire. Que les Juifs aient été quelquefois pressurés à Rome, qu'ils aient trouvé, malgré leur gêne, de l'argent pour satisfaire aux rigueurs de leurs maîtres, cela n'a rien d'absolument anormal, mais qu'ils aient réussi à payer les chrétiens avec leur propre

monnaie, leur empruntant d'une main ce qu'ils leur avançaient de l'autre, voilà, je crois, ce qui est tout à fait particulier, ce qui ne s'est guère rencontré qu'à Rome !

Et ceci est même d'autant plus surprenant que, depuis qu'elle eut des finances, la communauté eut des déficits.

Son fardeau financier était fort lourd à la vérité. On ne s'était pas borné longtemps à n'exiger d'elle que la subvention des jeux; bientôt ses impositions s'augmentèrent, se multiplièrent : il lui fallut verser au Capitole une dime annuelle de cinq cents écus, contribuer à l'entretien de l'estuaire du Tibre et du port voisin de Fiumicino, rembourser la pension des Juifs que les chrétiens retenaient en prison pour dettes, subvenir aux dépenses du monastère où l'on réunissait les catéchumènes et les néophytes, et même leur faire parfois des rentes, payer les gardiens qui veillaient aux portes du ghetto et le loyer des maisons qui demeuraient vacantes. Ce n'est pas tout : il y avait les rues à faire nettoyer, les agents fiscaux du Saint-Siège à appointer, les sénateurs, les conservateurs de la République, tous les magistrats siégeant au Capitole et fort pointilleux sur ce chapitre, à gratifier de présents lors des grandes fêtes; enfin, à chaque conclave, une foule de dépenses à supporter. Ce n'est pas tout. A ces dépenses obligatoires ou imposées par le Saint-Siège comme un tribut, il faut ajouter les dépenses charitables qui devenaient d'autant plus fortes que le ghetto allait s'appauvrissant. Elles atteignirent au dix-septième siècle le chiffre exorbitant de neuf mille écus : allocations aux maisons de secours, distributions d'aliments aux vieillards, subventions aux écoles, dotations de jeunes filles, il fallait pourvoir à tout cela. Au total, donc, douze à quinze mille écus bon an, mal an.

Tout cela n'est rien. Devenue puissance temporelle, la papauté éprouva des difficultés d'ordre temporel. Il lui arriva de se trouver fort en peine d'argent et, comme tant d'autres, elle s'adressa aux Juifs. Plus sage, toutefois, plus tolérante que d'autres, elle n'extorqua jamais, elle se borna à solliciter, mais elle sollicita souvent. Ses exigences extraordinaires, que leur périodicité rendait aussi ordinaires que les autres, dit un compilateur du Vatican, s'élevaient, en moyenne, à cent cinquante mille écus par période de trente ans.

Quand ce n'était pas de l'argent qu'exigeait le Saint-Siège, c'étaient des lits : lits pour ses soldats en campagne, lits pour ses pèlerins lors des jubilés. On s'offrait, je dois le reconnaitre, à en payer la location, et le ghetto y gagnait à l'occasion ; seulement il arrivait aussi parfois, je ne sais trop comment, que l'on ne pouvait jamais s'entendre sur la somme qui était due ; on discutait des années et finalement les Juifs ne revoyaient, affirmaient-ils, ni un lit, ni une couverture, ni un écu.

Pour faire face à toutes ces charges, le ghetto n'avait que des ressources bien précaires : une taxe sur les bouchers qui avaient le monopole de la vente dans l'intérieur du ghetto ; une taxe sur le capital, qui, de même que tous les impôts de ce genre, était d'un rendement médiocre et inégal et d'un recouvrement malaisé. On le percevait ainsi : tous les cinq ans, chaque chef de famille devait présenter une déclaration écrite et détaillée de sa fortune, en y comprenant son numéraire, ses meubles, ses bijoux, ses créances, ses dettes, déclaration que contrôlaient des inspecteurs armés de pouvoirs disciplinaires très étendus. Le capital ainsi avoué, ainsi manifesté, comme on disait alors, était taxé ensuite suivant sa nature, ce qui compensait, en partie, ce que pouvait avoir de peu équitable cette imposition.

Ces deux impôts réunis rapportèrent d'abord sept à huit mille écus, ce qui était déjà fort insuffisant pour faire face à une charge de quinze mille ; puis, chaque année, comme le capital du ghetto s'amoindrissait, leur rendement diminua ; on essaya de taxer le pain, le vin, les cabarets, les transactions, ce fut en vain, le déficit n'en resta pas moins béant et semblait impossible à combler.

On le combla pourtant. Il ne manquait pas à Rome de capitalistes chrétiens tout prêts à remplir, vis-à-vis des Juifs, le rôle que ceux-ci jouaient vis-à-vis des chrétiens ; les Juifs étaient, en général, bons payeurs ; on leur avança donc ce qu'ils voulurent et bientôt il se trouva qu'ils furent débiteurs des chrétiens pour des sommes considérables. Plus on réclamait d'argent à la communauté, plus elle se déclarait hors d'état d'en trouver au ghetto ; plus elle empruntait au dehors. Au temps de Clément VII, elle devait déjà dix-huit mille écus, mais en un siècle les choses mar-

chèrent vite, et à la fin du pontificat d'Urbain VIII, sa dette ne s'élevait pas à moins de deux cent soixante mille écus. Alors les chrétiens prirent peur ; ils sollicitèrent, supplièrent le pape de transférer leur créance au Mont-de-Piété ; le Mont-de-Piété, sur l'ordre du souverain pontife, avança dès lors à la communauté israélite, à un taux très modéré, toutes les sommes dont elle avait successivement besoin et qu'elle continuait à ne pouvoir se procurer ailleurs, affirmait-elle. Et cette institution, qu'on venait de fonder précisément pour faire concurrence aux Juifs, devint ainsi pour eux le plus précieux des auxiliaires.

Le Saint-Siège, de son côté, y trouvait son intérêt, car il pouvait exiger des Juifs ce qu'il n'eût pas osé réclamer des chrétiens.

De temps à autre, de moins en moins régulièrement, la communauté payait des arrérages. Devenait-on trop exigeant? Menaçait-on de mesures de rigueur? le ghetto en réponse menaçait de faire faillite et d'entraîner dans cette catastrophe le Mont-de-Piété lui-même ! De fait, on recula toujours devant cette étrange menace. Après bien des essais d'arrangement, bien des enquêtes, des contre-enquêtes, des négociations, on se résigna à classer la dette du ghetto parmi les « créances douteuses », puis on la négligea, on l'oublia complètement ; et la communauté se trouva ainsi avoir secouru ses pauvres, entretenu ses écoles, payé ses taxes, défrayé ses magistrats durant plus de deux siècles, en grande partie aux frais des chrétiens.

Ces difficultés d'argent, dont la communauté se tira si dextrement, ne furent pas les seules contre lesquelles elle eut à lutter durant la période qui suivit le règne de Paul IV, si douloureux pour elle.

L'Église avait alors à se défendre pied à pied ; les guerres religieuses sévissaient partout; on était dans une période d'intolérance et de sang. Le généralat de l'inquisition était le marchepied de la papauté ! Les Juifs, surtout à Rome, ne pouvaient guère s'attendre, en un pareil moment, à être ménagés ; on leur appliqua, dans tout son rigorisme, la bulle de Paul IV ; peu s'en fallut même qu'à deux reprises, sous Pie V, en 1569, sous Clément VIII, en 1593, ils ne

fussent chassés de Rome ; s'ils n'eurent pas le sort de leurs coreligionnaires habitant les autres villes des États de l'Église, ce fut uniquement, comme le dirent les ordonnances pontificales, parce qu'ils s'y trouvaient plus directement soumis à la surveillance de la papauté et aussi dans l'intérêt du commerce de la ville. Ancône, par exemple, d'où on les avait un instant expulsés, mise à l'index dans les échelles du Levant, avait failli voir son commerce anéanti.

Parmi cette série de papes intransigeants, un seul fait exception, et l'exception est singulière, c'est Sixte-Quint, dont on ne s'attendait certes pas à avoir à louer envers des hérétiques l'humeur accommodante. Ce fut un renouveau des anciens temps ; il rapporta les lois de ses prédécesseurs, permit aux banquiers israélites d'exercer leur industrie en toute liberté, abolit les dettes trop anciennes, décréta même une amnistie générale. Ce règne, hélas ! ne fut qu'un interrègne. Tout autre alors était l'esprit qui animait la cour pontificale ainsi que l'Église et dont saint Charles Borromée lui-même se faisait l'apôtre.

Cet esprit se manifesta, vers cette époque, d'une façon nouvelle à Rome.

Chose singulière, on ne s'y était que fort peu préoccupé jusqu'alors de la conversion des Juifs ; on accueillait avec bienveillance les néophytes, on les comblait de faveurs à l'occasion ; Elia Levita devint jésuite et nonce ; Tsarphati, ami et confident de Jules III ; un membre de la famille della Branca, camerlingue ; et le petit-fils de l'usurier Pierleone, je l'ai dit, presque pape ; mais on ne s'était pas encore avisé de solliciter les conversions d'une façon systématique. Les efforts des convertisseurs, isolés, leur action intermittente, rendaient les succès fort peu fréquents.

Le prosélytisme de l'Église, si ardent, si actif partout ailleurs, devait-il rester inerte dans le sanctuaire même de la foi ? Paul III d'abord, puis Grégoire XIII, pensèrent qu'il y allait de l'honneur de la religion qu'il n'en fût pas ainsi. Par des voies différentes, l'un en créant un monastère où l'on devait recueillir et instruire les catéchumènes, l'autre un collège destiné à former des prêcheurs, ils s'efforcèrent tous deux d'assurer le recrutement normal des nouveaux chrétiens.

Il fallait, tout d'abord, faire entendre la parole de vérité aux infidèles ; Tsarphati, ce Juif converti dont j'ai tout à l'heure cité le nom, se chargea de cette mission qu'il remplit avec le zèle intempérant et agressif qui est le propre des néophytes. Il était fort éloquent, et Montaigne, qui alla l'entendre dans l'oratoire, voisin du ghetto, où il pérorait, en revint émerveillé. Mais, plus il passait pour être persuasif, plus les Juifs naturellement se méfiaient de lui. Tsarphati prêchait dans le vide. Las de ce rôle ingrat, il s'en vint trouver le pape et lui représenta tout l'avantage qu'il y aurait pour ces pécheurs endurcis à être contraints d'assister à ses prêches. Le pape se rendit à ses raisons, mais sa décision ne fut pas celle qu'attendait le fougueux prédicateur, car, s'il rendit obligatoire la présence des Juifs aux sermons, il chargea quelqu'un d'autre de les faire.

Ce n'en était pas moins, pour eux, un pénible devoir, humiliant à l'excès, que la nouvelle servitude qui leur était imposée.

Chaque samedi, au sortir de la synagogue, le tiers de la population du ghetto devait se rendre à l'oratoire pour y entendre malmener, durant une heure, ses rabbins, ses traditions, ses croyances. On avait enjoint au sermonneur de commenter impartialement et sans passion le texte de la Bible dont le rabbin venait de donner lecture et d'en montrer le sens au point de vue catholique ; il devait même, à ce qu'on raconte, ne prononcer qu'à voix basse les noms de Jésus et de la Vierge, afin de ménager les susceptibilités de son auditoire ; mais que de fois, dans l'emportement de son zèle, le pieux orateur ne se laissait-il pas aller à remplacer l'argument par l'invective et à accabler de sanglantes injures les contempteurs de sa foi !

Aussi arrivait-il que ses auditeurs ne lui prêtaient point toute l'attention désirable : d'aucuns se mettaient du coton dans les oreilles, d'autres, tout bonnement, s'endormaient. Pour prévenir ce scandale, un surveillant fut chargé de parcourir leurs rangs, une longue baguette à la main, avec laquelle il réveillait leur attention. A la porte, un registre était déposé où l'on inscrivait le nom des absents qu'une lourde amende, la bastonnade ou l'exil punissaient de leur obstination dans l'erreur. Ce fut la dernière, mais la plus longtemps observée des mesures de coercition prises par le Saint-

Siège contre les Juifs, puisqu'elle était encore en vigueur durant la première moitié de ce siècle.

Les autres, peu à peu, tombent en désuétude. Nous entrons dans le dix-huitième siècle, siècle d'émancipation. Un double courant règne à Rome. En haut, la papauté pardonne ; en bas, le peuple reste hostile.

L'exemple, il est vrai, lui vient de ses chefs. Le premier jour du carnaval, le rabbin, suivi d'une députation, doit se présenter au Capitole en un costume devenu grotesque avec le temps, s'avancer humblement vers l'estrade où siègent le sénateur et les autres représentants du peuple, et, le genou fléchi, protester du respect ainsi que de la reconnaissance de la communauté pour la protection qui lui est généreusement accordée ; à quoi, le premier magistrat de la cité, posant son pied, suivant les anciens rites, sur la nuque du rabbin prosterné, répondait par une brève et méprisante formule. Le rabbin, avant de se retirer, offrait au sénateur un bouquet et une coupe d'argent. Souvenir suranné des traditions féodales, conservé apparemment dans le seul but de donner au peuple le spectacle réjouissant de l'asservissement de la nation israélite, et dont la dernière manifestation eut lieu, il y a cinquante ans à peine, le 6 février 1847!

Cette époque du carnaval était, du reste, pour les Juifs, un dur moment à traverser. Les Romains se croyaient alors tout permis, ne respectaient pas les choses les plus respectables, parodiaient tout, profanaient tout. On ne put jamais les empêcher, par exemple, de se travestir en prêtres, en magistrats ; d'entrer dans les églises en costumes carnavalesques ; de jeter, sur les passants, par les fenêtres, de l'huile, du miel, voire même de l'eau bouillante. Les plaisirs les plus bruyants, les plus tumultueux, et, il faut le dire aussi, les plus brutaux étaient ceux qu'affectionnait la populace. C'était une soif de joie orageuse, une fureur d'amusement qui faisait dire à Gœthe, au sortir de ces fêtes : « J'ai passé la journée avec des fous. »

On conçoit que, dans ces dispositions, on en usât fort mal à Rome avec les malheureux affublés du bonnet jaune révélateur. Il fallut supprimer les Mystères célébrés au Colisée pour éviter que les assistants surexcités n'envahissent ensuite le quartier des Juifs

pour le mettre à feu et à sang. Il n'était rien qu'on n'inventât pour les tourmenter : tantôt c'était l'enterrement d'un rabbin qu'on parodiait avec une solennité burlesque, tantôt une procession de faux Juifs juchés sur des ânes qu'on promenait par les rues, tantôt enfin une course folle après un Juif découvert masqué, infraction aux règlements de police qui lui valait d'être, séance tenante, battu de verges. Le marquis dell'Grillo acquit une célébrité populaire par ses facéties : on défendait de jeter aux Juifs autre chose que des fruits, il les accablait de pommes de pin ; on les chassait des hôpitaux, il les accueillait à bras ouverts, seulement le matin les imprudents se réveillaient suspendus dans leurs lits entre ciel et terre, ou bien, sous prétexte que son palais était en feu, il les obligeait, au milieu de la nuit, à sauter tout nus par les fenêtres.

D'ailleurs, en dehors même du carnaval, il arrivait aux Juifs d'être en butte aux mauvais traitements de la foule. Sur ce sujet les détails abondent et ils vous sont trop connus par des publications récentes pour que j'aie à insister.

Mais, si la plèbe ne s'humanise pas, la papauté, elle, on l'a dit, s'humanise. L'influence des idées ambiantes, comme aussi la crainte diminuée des progrès de l'hétérodoxie, ne furent pas sans action sur le Saint-Siège. L'obligation des courses est supprimée, celle de l'hommage, modifiée ; elle se complique et s'atténue.

Pour mieux marquer leur respect, les Juifs avaient imaginé de présenter ce qu'ils avaient de plus sacré, leur Livre de la Loi, à la bénédiction des papes nouvellement élus, ce qui n'avait pas été d'abord sans les embarrasser quelque peu ; ils s'en étaient tirés par un sophisme, disant : « J'approuve la Loi, mais j'improuve la nation. »

Une fois, un pape trouva si beau l'exemplaire qu'on lui présentait qu'il le garda, et depuis ce fut une tradition de l'orner de plus en plus richement et de l'offrir au nouveau pontife. Au sacre de Calixte III, il arriva que le peuple, voulant s'en emparer, se rua sur le cortège, mit en fuite les gardes pontificaux et malmena si rudement rabbins et cardinaux que plusieurs pensèrent en mourir ; quant au pape, il en tremblait encore de peur trois jours après l'événement. Dès lors, la présentation se fit en lieu plus sûr, sous les créneaux du

château Saint-Ange. Plus tard, on la remplaça même par une obligation moins humiliante, quoique plus coûteuse : on chargea la communauté de décorer le Forum, l'Arc de Titus, où était retracé l'asservissement de la Judée, enfin l'énorme Colisée lui-même. La communauté s'en tirait tant bien que mal avec des devises louangeuses et des peintures allégoriques. Cela prenait de la place. Qu'il y a loin de ces exigences picturales aux humiliations des siècles précédents !

Cependant ce passage de la servitude à l'affranchissement est long et douloureux ; on a quitté le désert, on entrevoit la terre promise, on ne l'a point atteinte encore. On dirait que l'Église a regret de sa clémence. La rigoureuse loi de Paul IV reste la loi des Juifs. Il est vrai qu'on l'*interprète* et nous avons vu qu'une savante *interprétation* permettait de trouver bien des adoucissements aux rigueurs du texte. La papauté pouvait, par ce procédé, unir à un respect inviolable de la tradition une heureuse accommodation aux exigences de l'heure présente. Elle n'y faillit pas.

L'occupation impériale rendit un moment la liberté aux Juifs romains, mais, on le sait, elle fut suivie d'un violent retour aux doctrines du passé ; les Juifs durent derechef courber la tête et il leur fallut attendre qu'un pontife, qui fut, au début de son règne, l'apôtre très chaleureux des idées qu'il devait combattre plus tard avec non moins d'ardeur, fît définitivement tomber toutes les barrières qui les séparaient du reste des hommes.

Voilà, Messieurs, comment les papes s'accommodèrent à Rome de la présence d'hôtes pour eux si suspects et quel profit ils en tirèrent ; voilà la conduite que tinrent les Juifs à l'égard de maîtres si redoutables. Nous avons suivi cette énergique petite communauté des bords du Tibre à travers ses nombreuses vicissitudes et nous avons vu que, si elle n'eut à subir ni persécutions, ni spoliations, les tracasseries, les vexations ne lui furent point épargnées. Ce sont là heureusement choses d'autrefois.

Ce mouvement d'émancipation si noble qui naquit dès les premières séances de la Constituante et qui tendait à abattre toutes ces barrières factices que des passions jalouses avaient élevées entre les hommes, devait fatalement s'étendre au-delà de nos frontières.

Ce sera la gloire du dernier pape maître de Rome, d'y avoir cédé. C'eût été l'honneur de la papauté d'en avoir donné l'exemple.

Le rôle de l'historien, je le sais, doit se borner, ainsi que l'a dit un ancien, plutôt à raconter qu'à juger. Trop ardue et trop périlleuse serait sa tâche s'il lui fallait s'ériger en critique impartial et infaillible du passé ; car, ne l'oublions pas, c'est avec les idées, les illusions, les passions, les préjugés surtout de l'heure présente, bien plus qu'avec les règles absolues du bon sens et de la logique, que nous jugeons de toute chose. La convention remplace trop souvent le libre examen, la formule tue le raisonnement. Chaque siècle a ses mœurs, sa morale, ses façons de voir qui lui sont propres, et l'aphorisme de Pascal « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » est vrai, humainement parlant, du temps comme de l'espace. Ce qui était article de foi hier est fable aujourd'hui et les grands principes où s'étaye la morale sont sujets, il le faut avouer, tout comme les bulles des papes, à des *interprétations* bien diverses.

Alors, ne serait-ce point folie que de vouloir raisonner des événements écoulés avec nos sentiments d'un jour, que d'autres sentiments demain remplaceront ? Rappelons-nous combien de héros dont on célèbre un moment la gloire ont été, l'instant d'après ou l'instant d'avant, traînés aux gémonies.

La réserve est la loyauté de l'historien, et sa maxime devrait être ce vieil adage légèrement modifié : « Veritas stat in *dubio* ». Le doute est le fondement de la sagesse [1].

Mais la réserve n'exclut pas la sensibilité. Si l'historien doit se garder des entraînements et des jugements téméraires, il a le droit comme il a le devoir d'applaudir à la disparition des préventions qui séparent si inutilement les hommes. C'est avec joie, c'est avec espérance qu'il voit, à travers les siècles, la société se rapprocher peu à peu de cet idéal d'entente et de réciproque cordialité qui, s'il n'est qu'un rêve, est, à tout le moins, le rêve le plus généreux que l'humanité souffrante puisse faire.

---

[1] *Le doute cartésien.* Aristote, cité par Voltaire (*Histoire de Charles XII*, préface de l'édition de 1748), dit : « *L'incrédulité est le fondement de toute sagesse.* »

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1890.

Membres fondateurs [1].

1 CAMONDO (feu le comte A. de).
2 CAMONDO (feu le comte N. de).
3 GUNZBURG (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 GUNZBURG (le baron Horace de), Saint-Pétersbourg.
5 LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
6 POLIACOFF (feu Samuel de).
7 ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
8 ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

9 ALBERT (feu E.-J.).
10 BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
11 BISCHOFFSHEIM (Raphaël), rue Taitbout, 3.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

12 Cahen d'Anvers (feu le comte).
13 Camondo (le comte Moïse de), rue de Monceau, 61.
14 Dreyfus (feu Nestor).
15 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
16 Hecht (Étienne), rue Lepeletier, 19.
17 Hirsch (feu le baron Lucien de).
18 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
19 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
20 Lazard (A.), boulevard Poissonnière, 17.
21 Lévy (Calmann), éditeur, rue Auber, 3.
22 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
23 Oppenheim (feu Joseph).
24 Penha (Immanuel de la), rue de Provence, 46.
25 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
26 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
27 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
28 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
29 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

30 Adler (Rev. Dr Hermann), Queensborough-Terrace, 5, Hyde Park, Londres.
31 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue des Écoles, 25.
32 Aldrophe (Alfred), architecte, faubourg Poissonnière, 37.
33 Alexandre Dumas, membre de l'Académie française, avenue de Villiers, 98.
34 Allatini, Salonique.
35 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
36 Allianz (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
37 Astruc, grand rabbin, Bayonne.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

38 Bacher (Dr Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Lindengasse, 25, Budapest.
39 Basch, rue Rodier, 62.
40 Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
41 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
42 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
43 Benedetti (S. de), professeur à l'Université, Pise.
44 Bernhard (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24.
45 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
46 Bing, président de la Communauté israélite de Dijon.
47 Blin (Albert), Elbeuf.
48 Bloch (Camille), rue Truffault, 51.
49 Bloch (Félix), rue de la Hache, 18, Nancy.
50 Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
51 Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
52 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
53 Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
54 Blocq (Mathieu), Toul.
55 Blum (Rev. A.), Los Angelos, Californie.
56 Blum (Victor), le Havre.
57 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
58 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
59 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
60 Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
61 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
62 Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
63 Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
64 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
65 Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
66 Carcassonne (Darius), président de la Communauté israélite de Salon (Bouches-du-Rhône).
67 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
68 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
69 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
70 Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
71 Cerf (Louis), rue Française, 8.

72 Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 42, Saint-Pétersbourg.
73 Cohen (Alexandre), avenue Malakoff, 80.
74 Cohen (Hermann), rue Ballu, 36.
75 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
76 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
77 Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
78 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
79 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
80 Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
81 Consistoire israélite de Marseille.
82 Consistoire israélite d'Oran.
83 Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (200 fr.).
84 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
85 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, rue Bara, 9.
86 Debré (Simon), rabbin, impasse Masséna, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
87 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
88 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
89 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Études, rue de Dunkerque, 27.
90 Dreyfus (Abraham), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 102.
91 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
92 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
93 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
94 Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
95 Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.
96 Dreyfus (Tony), rue de Monceau, 83.
97 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.
98 Duval (Rubens), rue Sontay, 11.

99 Ecole israélite, Livourne.
100 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
101 Ephraïm (Armand), rue Saint-Pétersbourg, 18.
102 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
103 Erlanger (Michel), faubourg Poissonnière, 129.
104 Errera (Léo), professeur à l'Université, rue Stéphanie, 1, Bruxelles.
105 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
106 Fernandez (Salomon), à la Société générale de l'Empire ottoman, Constantinople.
107 Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
108 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
109 Foy (Edmond), rue Chégaray, Bayonne.
110 Franck (Adolphe), membre de l'Institut, rue Ballu, 32.
111 Fuerst (Dr), rabbin, Mannheim.
112 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
113 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
114 Giavi, Nanterre.
115 Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
116 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
117 Griolet (Gaston), rue de Berne, 2.
118 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
119 Grunwald (Dr), rabbin, Jungbunzlau, Autriche-Hongrie.
120 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
121 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
122 Guizot (Guillaume), professeur au Collège de France, rue de Monceau, 42.
123 Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
124 Haguenau (David), rabbin, faubourg Poissonnière, 40.
125 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
126 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.
127 Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.
128 Halfon (feu Michel).

129 HALFON (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215 (**50 fr.**).
130 HALPHEN (Mme Georges), rue Chaptal, 24.
131 HAMMERSCHLAG, II, Ferdinandstr., 23, Vienne.
132 HARKAVY (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
133 HAYEM (Dr Georges), membre de l'Académie de médecine, rue de Vigny, 7.
134 HAYEM (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
135 HEINE-FURTADO (Mme), rue de Monceau, 28 (**100 fr.**).
136 HERZBERG (Dr), Jérusalem.
137 HERZOG (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.
138 HERZOG (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Guéret.
139 HEYMANN (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
140 HIRSCH (Henri), rue de Médicis, 19.
141 HIRSCH (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.
142 ISAACS, 115, Broadway, New-York.
143 ISRAELSOHN (J.), Saint-Pétersbourg.
144 ISTITUTO SUPERIORE, sezione di filologia e filosofia, Florence.
145 JASTROW (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
146 JELLINEK (Dr Adolphe), rabbin-prédicateur, Vienne.
147 JOURDA, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
148 JUDITH MONTEFIORE COLLEGE, Ramsgate, Angleterre.
149 KAHN (Jacques), secrétaire général du Consistoire israélite de Paris, rue Larochefoucauld, 35.
150 KAHN (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
151 KAHN (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
152 KANN (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
153 KAUFMANN (Dr David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.
154 KESPI, rue René-Caillé, Alger.
155 KINSBOURG (Paul), rue de Cléry, 5.
156 KLOTZ (Eugène), place des Victoires, 2.
157 KLOTZ (Victor), avenue Montaigne, 51.
158 KOHN (Georges), rue Blanche, 49.

159 Kohut (Rév. Dr Alexander), Beekman Place, 39, New-York.
160 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
161 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
162 Lambert (Eliézer), avocat, rue Baudin, 26.
163 Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Lafayette, 189.
164 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
165 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
166 Lazard (Maurice), rue Fénelon, 13.
167 Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
168 Lehmann (Léonce), avocat à la Cour de cassation, rue de Marignan, 16.
169 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
170 Lehmann (Samuel), rue de Provence, 23.
171 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
172 Levaillant, trésorier général de la Haute-Loire, Saint-Étienne.
173 Leven (Emile), rue de Maubeuge, 81.
174 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
175 Leven (Louis), rue de Trévise, 37.
176 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
177 Leven (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
178 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Richer, 12.
179 Lévi (Charles), boulevard Magenta, 49 (**30 fr.**).
180 Lévi (Israël), rabbin, rue Condorcet, 53.
181 Lévi (Sylvain), prof. à la Sorbonne, place Saint-Michel, 3.
182 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
183 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
184 Lévy (Charles), Colmar.
185 Lévy (Émile), rabbin, Verdun.
186 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
187 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
188 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
189 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.

190 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
191 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
192 Loeb (Isidore), professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
193 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
194 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
195 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
196 Löw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
197 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.
198 Mannheim (Amédée), colonel, professeur à l'Ecole polytechnique, rue de la Pompe, 11.
199 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
200 Manuel (Eugène), inspecteur général de l'enseignement secondaire, rue Raynouard, 6.
201 Mapou, avenue Mac-Mahon, 13.
202 Marcus (Saniel), Smyrne.
203 May, chaussée de Bockenheim, 31, Francfort-sur-le-Mein.
204 May (Louis-Henry), rue Saint-Benoit, 7.
205 Mayer (Ernest), rue Moncey, 9.
206 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
207 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
208 Mayer (Michel), rabbin, boulevard du Temple, 25.
209 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
210 Meiss, rabbin, Nice.
211 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
212 Metzger, rabbin, Belfort.
213 Meyer (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
214 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
215 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
216 Montefiore (Edward-Lévi), avenue Marceau, 58.
217 Montefiore (Mosé), ministre officiant, rue Paradis, 46.
218 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.

219 Netter (Dr Arnold), boulevard Saint-Germain, 129.
220 Netter (Moïse), rabbin, Saint-Étienne.
221 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
222 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
223 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.
224 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
225 Oppenheim (P.-M.), rue Taitbout, 11 (**50 fr.**).
226 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
227 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
228 Osiris (Ifla), rue Labruyère, 9.
229 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
230 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.
231 Paris (Gaston), membre de l'Institut, rue du Bac, 110.
232 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
233 Perles (J.), rabbin, Munich.
234 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
235 Picot (Emile), avenue de Wagram, 135.
236 Pintus (J.), place du Rivage, 1, Sedan.
237 Pontremoli (Albert), avenue des Champs-Élysées, 129.
238 Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7.
239 Porgès (Charles), rue de Monceau, 81 (**40 fr.**).
240 Propper (S.), rue Volney, 4.
241 Reinach (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
242 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Berlin, 31.
243 Reinach (Théodore), docteur en droit et ès-lettres, rue Murillo, 26.
244 Reiss (Albert), rue de Londres, 60.
245 Reitlinger (Frédéric), avocat à la Cour d'appel, rue Scribe, 7.
246 Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France.
247 Rheims (Isidore), rue Boissy-d'Anglas, 35.
248 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.

275 STRAUS (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
276 TAUB, rue Lafayette, 10.
277 TAUBELES, rabbin, Bisenz, Autriche-Hongrie.
278 TRÈVES (Georges), rue Prony, 78.
279 ULMANN (Emile), rue de Trévise, 33.
280 VERNES (Maurice), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, boulevard Saint-Germain, 76.
281 VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
282 VOGELSTEIN (Dr), rabbin, Stettin.
283 WEILL (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
284 WEILL (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
285 WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
286 WEILL (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13
287 WEILL (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.
288 WEILL (Isidore), grand rabbin, Colmar.
289 WEILL (Moïse), grand rabbin, Alger.
290 WEILL (Vite), rue de Lancry, 17.
291 WEISWEILLER (le baron de), avenue de Friedland, 17 (**30 fr.**).
292 WEISSWEILER (Charles), rue Lafayette, 36.
293 WERTHEIMER, grand rabbin, Genève.
294 WEYL (Jonas), grand rabbin, Marseille.
295 WIENER (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
296 WILMERSDŒRFER (Max), consul général de Saxe, Munich.
297 WINTER (David), rue Jean-Jacques-Rousseau, 42.
298 WOGUE (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Rivoli, 12.
299 WOLF, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.
300 ZIEGEL et ENGELMANN, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.
301 ZIMMELS (Dr), rabbin, Saint-Polten, Autriche-Hongrie.

MEMBRES NOUVEAUX DEPUIS 1891.

302 BELMANN, rue Taitbout, 34.
303 EPHRUSSI (Jules), place des Etats-Unis, 2.
304 ISCH-WAHL (Dr), cité Trévise, 2.
305 JACOBSOHN (Hugo), Kupferschmiedestrasse, 44, Breslau.
306 SADOUN (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.
307 SÈCHES (E.), rabbin, place Belfort, Médéah.
308 SONNENFELD (Dr), rue de Lille, 59.

Membre perpétuel.

309 FRIEDLAND, à Saint-Pétersbourg.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1890.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD ;
Président : M. Jules OPPERT ;
Vice-présidents : MM. Hartwig DERENBOURG et Théodore REINACH ;
Trésorier : M. Michel ERLANGER ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et Maurice VERNES ;

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Abraham CAHEN, James DARMESTETER, J. DERENBOURG, Armand EPHRAÏM, Joseph HALÉVY, Zadoc KAHN, Louis LEVEN, Sylvain LÉVI, Isidore LOEB, Michel MAYER, Salomon REINACH, SCHWAB, STRAUS, TRÉNEL, VERNES.

MEMBRES DU COMITÉ
DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION
PENDANT L'ANNÉE 1890.

Président : M. Isidore LOEB ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et VERNES ;

MM. H. DERENBOURG, ERLANGER, HALÉVY, Zadoc KAHN, OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, SCHWAB.

MEMBRES DU CONSEIL

POUR L'ANNÉE 1891.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD ;
Président : M. Jules OPPERT ;
Vice-présidents : MM. Hartwig DERENBOURG et Théodore REINACH ;
Trésorier : M. Michel ERLANGER ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et Maurice VERNES ;

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Abraham CAHEN, James DARMESTETER, J. DERENBOURG, Armand EPHRAÏM, Joseph HALÉVY, Zadoc KAHN, Joseph LEHMANN, Louis LEVEN, Sylvain LÉVI, Isidore LOEB, Michel MAYER, Salomon REINACH, SCHWAB, STRAUS, VERNES.

MEMBRES DU COMITÉ
DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION

POUR L'ANNÉE 1891.

Président : M. Isidore LOEB ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et VERNES ;

MM. H. DERENBOURG, ERLANGER, HALÉVY, Zadoc KAHN, OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, SCHWAB.

VERSAILLES, CERF ET FILS, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 30 OCTOBRE 1890.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

M. Maurice Wahl, ayant bien voulu accepter de faire une conférence, parlera, à l'Assemblée générale, des *Juifs d'Algérie et du décret de naturalisation.*

La date de cette Assemblée est fixée au samedi 17 janvier.

M. Vernes se déclare disposé à se charger du rapport annuel, suivant la motion qui a été adoptée à la séance du 24 avril. Il fait part de son intention de donner à son travail des dimensions restreintes, pour ne pas prolonger outre mesure la séance.

M. Lévi informe, de la part de M. Loeb, que M. le rabbin Mayer a adressé à la rédaction une lettre-note relative à l'étude sur les Psaumes publiée par la *Revue.*

SÉANCE DU 27 NOVEMBRE 1890.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

M. Mayer discute la décision du Comité de publication relative à l'insertion de la note présentée par lui. Ce Comité lui avait proposé de résumer la dite note, et de la publier dans le procès-verbal des séances.

M. Loeb explique que le Comité de publication accepte l'insertion de cette note à la condition que l'auteur ne déclare pas parler au nom de la religion dans un organe qui a un caractère exclusivement scientifique.

M. Mayer se rallie volontiers à cette proposition et modifiera dans ce sens la rédaction de sa note.

M. Loeb entretient le Conseil d'un ouvrage de M. Gross sur les

noms des localités françaises qui se rencontrent dans la littérature rabbinique. Ce travail donne : l'identification de ces noms géographiques, le résumé des événements qui ont eu pour théâtre ces localités, l'indication des écrivains et des rabbins qui y ont vécu. Cette œuvre considérable est extrêmement remarquable et intéresse particulièrement une Société française d'études juives. M. Loeb propose donc la publication de cette œuvre par la Société. Celle-ci pourrait demander à un ou plusieurs éditeurs de concourir aux charges de cette publication.

Le Conseil adopte cette proposition et désigne *MM. Loeb* et *Hartwig Derenbourg* pour s'entendre avec des libraires à ce sujet.

Le Conseil fixe au 20 décembre la date de la conférence de *M. Cagnat*. Sujet de la conférence : ***les Armées romaines au siège de Jérusalem.***

SÉANCE DU 8 JANVIER 1891.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

Le Conseil vote des remerciements à *M. Cagnat* pour sa conférence, qui sera publiée dans un prochain numéro.

La date de l'Assemblée générale est definitivement fixée au 24 janvier.

M. Israël Lévi communique quelques informations sur les conditions de la publication de l'ouvrage de M. Gross. L'auteur a réuni lui-même un certain nombre de souscriptions, qui couvriront les frais de traduction.

M. Vernes offre à la Société un volume dont il est l'auteur et qui est intitulé : *Essais bibliques*.

Sont élus membres de la Société :

MM. Jules EPHRUSSI, présenté par MM. ZADOC KAHN et Th. REINACH ;

SONNENFELD, présenté par MM. ZADOC KAHN et ISRAEL LÉVI.

SÉANCE DU 29 JANVIER 1891.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

Le Conseil vote des remerciements à M. Maurice Wahl pour sa conférence, qu'il demandera à l'auteur de vouloir bien rédiger pour la Société.

Sont élus membres du bureau pour l'année 1891 :

Vice-présidents : MM. H. DERENBOURG, Th. REINACH ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN, VERNES ;
Trésorier : M. ERLANGER.

Sont élus membres du Comité de publication pour l'année 1891 :

MM. J. HALÉVY, ZADOC KAHN, Isidore LOEB, S. REINACH, SCHWAB.

Le Président souhaite la bienvenue à *M. Joseph Lehmann*, nouvellement appelé dans le sein du Conseil.

Est élu membre de la Société :

M. ISCH-WAHL, présenté par MM. ZADOC KAHN et ISRAEL LÉVI.

SÉANCE DU 26 MARS 1891.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

Le Conseil délibère sur la question de savoir s'il n'y aurait pas utilité pour la Société à se faire reconnaître d'utilité publique.

M. le Président expose les inconvénients qui découlent de cette reconnaissance, notamment l'impossibilité de rien modifier aux statuts adoptés par le Conseil d'Etat.

MM. Loeb et *Th. Reinach* pensent que cette mesure présenterait, au contraire, de nombreux avantages, entres autres, la faculté pour la Société de recevoir des legs et donations.

Le Conseil décide de demander aux autorités compétentes la dite reconnaissance.

M. Th. Reinach est désigné pour mettre en harmonie les statuts de la Société avec ceux qu'exige d'ordinaire le Conseil d'Etat.

Le Conseil, sur la proposition du Comité de publication, décide que, pour s'associer aux hommages qui seront rendus à M. Joseph Derenbourg le 21 août 1891, 80e anniversaire de sa naissance, la Société publiera dans la *Revue* une notice consacrée au vénéré doyen des savants juifs français. Cette notice sera rédigée par M. Isidore Loeb et sera accompagnée du portrait de M. J. Derenbourg.

Sont élus membres de la Société :

MM. FRIEDLAND, de Saint-Pétersbourg (à titre de membre perpétuel).

BELMANN, Ruben SADOUN et SÈCHES, présentés par MM. OPPERT et J. DERENBOURG.

SÉANCE DU 30 AVRIL 1891.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

M. Th. Reinach communique au Conseil le projet de statuts qu'il a rédigé. Il est décidé que ce projet sera reproduit et envoyé à tous les membres du Conseil, pour être discuté à la prochaine séance. En outre, une Commission, composée de MM. OPPERT, H. DERENBOURG, Th. REINACH, LOEB et VERNES, est nommée pour l'examen de ces statuts.

Les autres articles des anciens statuts figureront dans un règlement intérieur que rédigera le Conseil.

M. Lévi fait part d'une lettre du Ministre de l'Instruction publique qui informe la Société que, le crédit alloué par les Chambres à la Commission des souscriptions ayant été diminué, il se voit forcé de supprimer l'abonnement de son département à la *Revue des Études juives* (à 15 exemplaires). Une lettre sera adressée au Ministre pour le prier de revenir sur cette mesure.

M. Th. Reinach propose que le Conseil demande au Consistoire israélite l'autorisation d'installer une bibliothèque dans la salle ordi-

naire de ses séances. M. Israël Lévi est chargé des démarches nécessaires pour l'obtention de cette faveur.

M. Vernes fait hommage d'un ouvrage intitulé : *Du prétendu polythéisme des Hébreux, Essai critique sur la religion du peuple d'Israël.*

SÉANCE DU 28 MAI 1891.

Présidence de M. H. DERENBOURG, *vice-président.*

M. Israël Lévi informe le Conseil que le Consistoire, prêtant le local ordinaire de ses séances à d'autres sociétés que la Société des Études juives, n'autorisera pas volontiers cette dernière à y installer une bibliothèque.

Le Conseil décide d'adresser une lettre au Consistoire de Paris pour lui demander la permission de placer une bibliothèque dans la salle ordinaire de ses séances.

M. Théodore Reinach donne lecture du projet de lettre qu'il a rédigé, sur la prière du Conseil, pour solliciter du Ministère de l'Instruction publique le rétablissement de la subvention de sa souscription à la *Revue des Études juives*, supprimée par une récente mesure.

Le Conseil adopte la rédaction de M. Reinach.

L'ordre du jour appelle la discussion sur le projet de statuts qui doit être soumis au Conseil d'État pour la reconnaissance d'utilité publique de la Société. Sont adoptés les articles 1 à 10 :

TITRE Ier. — *But de la Société*

ART. Ier. — La *Société des Études* [illegible] a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à [illegible] de la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

ART. 2. — La Société [illegible] une Revue périodique, [illegible]

TITRE VI. — *Modification des Statuts.*

Art. 20. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

Art. 21. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Art. 22. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

TITRE VII. — *Dissolution de la Société.*

Art. 23. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

L'article 24 est ainsi conçu : « La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins la moitié plus un des membres de la Société présents à l'assemblée ou votants par correspondance. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement. »

Le Conseil, sur la proposition de *MM. Théodore Reinach* et *Israël Lévi,* décide de remplacer les mots « la moitié plus un » par les mots « les deux tiers ».

Est adopté l'article 25 : « En cas de dissolution, l'actif de la Société est attribué par délibération de l'assemblée générale à des œuvres ayant un but analogue à celui de la Société. »

Le Conseil décide que les modifications adoptées dans la séance de ce jour au projet de statuts seront soumises à une seconde délibération.

SÉANCE DU 26 JUIN 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

M. Israël Lévi informe le Conseil que le Consistoire de Paris saisi de la demande de la Société des Études juives au sujet d

l'installation d'une bibliothèque dans la salle des séances, a décidé d'ajourner sa réponse au moment où l'on procèdera au placement de la bibliothèque de feu M. le grand-rabbin Isidor.

L'ordre du jour appelle la seconde délibération sur les articles 11 et 24 du projet de statuts.

Après un échange d'observations entre *M. le Président*, *MM. Th. Reinach*, *Albert Cahen*, *Vernes*, *Schwab* et *Ephraïm*, l'article 11 est voté avec la modification suivante : « Le président n'est pas rééligible immédiatement. » Est adopté aussi l'article 24 sous cette forme « La dissolution ne pourra être prononcée qu'à la majorité des deux tiers des votants ». Le Conseil décide d'ajouter aux articles 9, 11, 22 et 24 les mots suivants : « Le vote par correspondance est admis ».

M. Israël Lévi rend compte du résultat des pourparlers engagés avec divers éditeurs au sujet de la publication de M. Gross. M. Cerf, imprimeur de la Société, est disposé à se charger du tiers de la dépense. Après discussion, le Conseil décide de donner pleins pouvoirs à M. Isidore Loeb, président du Comité de publication, pour traiter avec l'imprimeur au mieux des intérêts de la Société.

Le Conseil accepte la proposition de la Smithsonian Institution de Washington, qui demande l'échange de ses publications avec celles de la Société.

Est élu membre de la Société : M. le capitaine HALPHEN, présenté par MM. VERNES et Théodore REINACH.

Les secrétaires,

Albert CAHEN,
Maurice VERNES.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

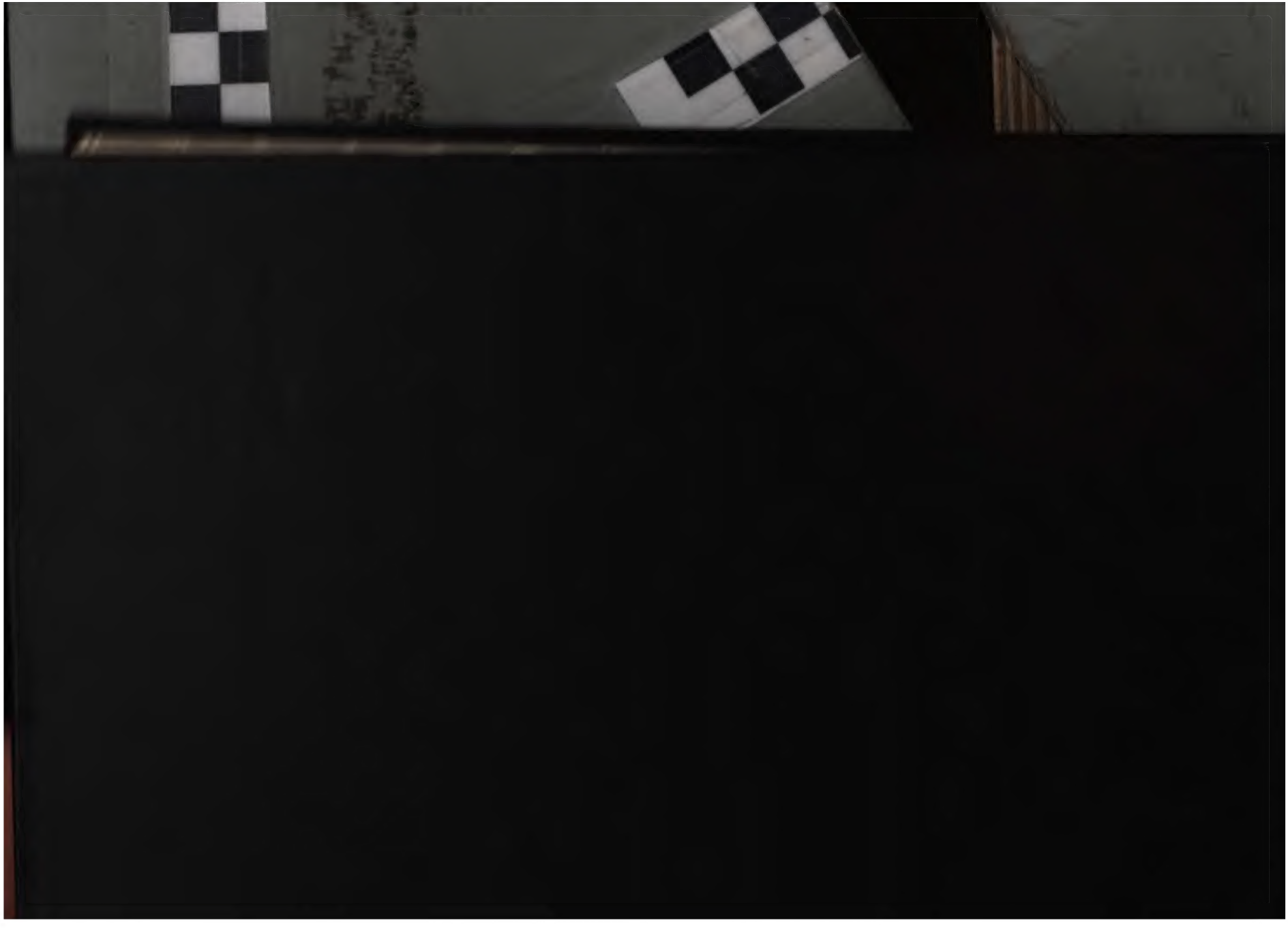
VERSAILLES, CERF ET FILS, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

RARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
TANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVE
IVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRA
RD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY
SITY LIBRARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
ES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD
RARIES · STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANF
TANFORD UNIVERSITY LIBRARIES · STANFORD UNIVE

Stanford University Libraries
3 6105 002 108 319

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

OCT 8 1995
NOV 0 2 1995